

شرح
عين الحكيم

الامام محمد بن الدين الرازي
محمد بن الحسين الكوفي

تحقيق الدكتور الشيخ

أحمد محمد علي

مكتبة
مكتبة
مكتبة

شرح عيون الحكمة

تأليف

الامام فخرالدين الرازي

شبكة كتب الشيعة

محمد بن عمر بن الحسين المتوفى سنة ٦٠٦ هـ

الجزء الثالث

في

الالهيات



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net



الفصل الأول

فى

أَوْصَافِ الْمَوْجُودِ

قال الشيخ : « الموجود (١) قد يوصف بأنه واحد أو كثير ، وبأنه كلى أو جزئى ، وبأنه بالفعل أو بالقوة . وقد يوصف بأنه مساو لشيء ، وقد يوصف بأنه متحرك أو ساكن . أو غير ذلك . لكنه لا يمكن أن يوصف بأنه مساو ، الا اذا صار كما . ولا يمكن أن يوصف بأنه متحرك أو انسان ، الا اذا صار جسما طبيعيا . فاذن ما لم يصر رياضيا ، لم يوصف بما يجرى مجرى اوسبط هذه الصفات ، وما لم يصر طبيعيا ، لم يوصف بما يجرى مجرى احدها . لكنه لا يحتاج فى أن يكون واحدا أو كثيرا الى أن يصير رياضيا أو طبيعيا . بل لأنه موجود عام ، هو صالح لأن يوصف بوحدة أو كثرة ، وما ذكر معها . فاذن الوحدة والكثرة من الاعراض الثانية للموجود ، الذى يعرض له بما هو موجود . ولولا ذلك لكان الموجود الواحد لن يكون الا رياضيا أو طبيعيا . فاذن للموجود بما هو موجود : اعراض ذاتية »

التفسير : قد ذكرنا فى أول الطبيعيات : أن العلوم ثلاثة : الالهيات ، والرياضيات ، والطبيعيات . فنقول : المعارض المعارضة للموجود . تارة تكون عارضة له من حيث انه موجود ، وتارة من حيث انه موجود مخصوص .

(١) عنوان الفصل ليس فى الأصل .

اما (القسم الأول وهو) الأعراض العارضة للموجود من حيث الله موجود : فقد ذكر « الشيخ » منها في هذا الموضع ثلاثة : كونها واحدة لو كثيرة ، وكونها كلية أو جزئية ، وكونها بالفعل أو بالقوة . وانا اعدّها في هذا المقام :

الأول : أن يقال : الموجود اما أن يكون متحيزا ، أو حالا في المتحيز ، أو لا متحيزا ولا حالا في المتحيز . وهذا التقسيم أمر لاحق للموجود من حيث انه موجود . فان الموجود أن كان واجبا فهو في اول المعقل يحتمل كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة ، وأن كان ممكنا فنكذلك . وهذا يدل على أن الموجود لكونه موجودا : مستعد لأن ينقسم الى هذه الأقسام الثلاثة .

الثاني : أن يقال : الموجود اما أن يكون علة فقط ، أو معلولا فقط ، أو علة ومعلولا معا بالنسبة الى شيئين مختلفين ، أو لا علة ولا معلولا البتة . وقد يعبر عنه بعبارة أخرى : فيقال : الموجود اما أن يكون مؤثرا لا يتأثر — وهو واجب الوجود — أو متأثر لا يؤثر — وهو المهبولى — أو مؤثرا ومتأثرا — وهو كالموجودات الروحانية فان وجودها واقع بايجاد واجب الوجود ، ثم انها مؤثرة في تدبير الأجسام — أو لا مؤثرا ولا متأثرا .

وقد يعبر عنه بعبارة أخرى : فيقال : الموجود اما أن يكون فاعلا فقط ، أو منفعلا ، أو فاعلا ومنفعلا معا ، أو لا فاعلا ولا منفعلا البتة . وبعبارة أخرى : اما أن يعطى ولا يقبل ، أو يقبل ولا يعطى ، أو يعطى ويقبل ، أو لا يعطى ولا يقبل . ومثل هذا التقسيم مذكور في أعضاء الانسان وغيره .

الثالث : أن يقال : الموجود اما أن يكون بالفعل من جميع جهاته واعتباراته — وذلك هو واجب الوجود والجواهر المجردة الروحانية — واما أن يكون بالقوة من كل الجهات . وذلك محال . والا لكان بالقوة في كونه بالقوة . وهلم جرا . وذلك محال . واما أن يكون بالفعل من بعض الوجوه ، وبالقوة من سائر الوجوه .

الرابع : أن يقال : الموجود إما أن يكون كاملا أو مكتفيا أو ناقصا .
فالكمال هو الذى حصل له ما يمكن حصوله ، والمكتفى هو الذى ليس كذلك
لكن حصلت فيه قوة لو خلت عن العوائق لاقتضت حصول تلك الكمالات ،
والناقص هو أن لا تحصل فيه تلك الكمالات ولا تحصل فيه قوى توجب حصول
تلك الكمالات . وقد يقال : الموجود إما أن يكون تاما أو فوق التام أو
ناقصا أو مكتفيا . وقد يقال : الموجود إما أن يكون شريفا أو خسيفا .

الخامس : الموجود إما أن يكون واحدا أو كثيرا ، أو يدخل فى الواحد
« الهو هو » والمساواة والمثابفة والموازاة والمائلة والمطابقة . وفى الكثير
مقابلتها .

السادس : الموجود إما أن يكون كليا أو جزئيا .

السابع : أن الموجود إما أن لا يكون له أول وآخر ، أو يكون له
أول وآخر ، أو لا يكون له أول ويكون له آخر . والعلماء قالوا : هذا
محال . لأن ما ثبت قدمه استحالة معه ، أو لا يكون له آخر ويكون له
أول .

الثامن : الموجود إما أن يكون بسيطا أو مركبا . وتتام هذا التقسيم
أن يقال : الموجود إما أن لا يكون متركبا عن شئ ولا يتركب عنه شئ وهو
المفرد المجرد . وإما أن يكون متركبا عن شئ ويكون غيره مركبا عنه .
وإما أن لا يكون متركبا عن شئ ويكون غيره متركبا عنه . وإما أن يكون
هو متركبا عن شئ ولا يتركب عنه .

وقد يقال : المركب إما أن يكون تركيبه واقعا فى المرتبة الأولى أو
فى الثانية أو فى الثالثة . وهلم جرا .

التاسع : الموجود إما أن يكون واجبا أو ممكنا . وبطريق آخر : إما
أن يكون غنيا أو محتاجا . وبطريق آخر : وهو أن الموجود إما أن يكون
حقا أو باطلا .

العاشر : الوجود اما أن يكون قديما أو محدثا . وبسبب فيه نفس الأول والأبد والاولية والآخرية وما فيها من الاشكالات .

الحادى عشر : الوجود اما أن يكون قار الذات ، أو منتضى الذات . وقد يقال : الوجود اما أن يكون باقيا فى الذات أو فى الصفات وفى الاضافات ، أو يكون متغيرا فى الذات وفى الصفات وفى الاضافات ، أو يكون متغيرا فى الذات باقيا فى بعض هذه الأقسام ومتغيرا فى بعضها .

الثانى عشر : الوجود اما أن يكون متناهيا أن غير متناه . ونذكر هنا : أن التناهى قد يقال على طريق السلب ، وقد يقال على طريق المدلول . وأيضا : فغير المتناهى اما أن يكون فى ذاته أو فى تأثيراته .

الثالث عشر : الوجود اما أن يكون موصوفا أو صفة ، أو لا موصوفا ولا صفة .

الرابع عشر : الوجود اما أن يكون مكانا أو زمانا ، واما ألا يكون كذلك . لكنه يكون اما مكانيا أو زمانيا ، واما أن لا يكون مكانا ولا زمانا ولا مكانيا ولا زمانيا . وهذا تقسيم شريف يحتوى على علم كثير .

الخامس عشر : الوجود اما أن يكون صعب الإدراك ، أو سهل الإدراك . **والذى يكون صعب الإدراك .** اما أن يكون كذلك لغاية ظهوره وقرّة نوره — كما لا تقوى على ادراك الشمس أعين الخفافيش . ومن هذا الباب عجزا لمقول البشرية عن معرفة الحق سبحانه — واما أن يكون كذلك لغاية خفائه — كما فى الموجودات الضعيفة التى تكون من باب النسب والاضافات .

والذى يكون سهل الإدراك . ف (هو) ما يكون (٢) متوسطا فى القوة والضعف ، كالكميات والكمينيات .

السادس عشر : الموجود اما أن يكون موجود النظر — ومثاله ظاهر — أو عديم النظر . وهذا القسم واجب الاعتراف به . والا لزم الدور . وعلى هذا لا يبعد اثبات موجود لا يشبهه شيء . وبهذا الطريق يبطل القول بالحقائق الغائب بالشاهد ، والقول بالحسن والقبح العقليين .

السابع عشر : الموجود اما أن تكون حقيقته مستقلة بالمعلومية ، أو لا تكون كذلك .

فان كان الأول فاما أن يكون غنيا عن محل يحل فيه — وهو الذوات — أو محتاجا اليه — وهو الصفات — وأما الذي لا تكون حقيقته مستقلة بالمعلومية . فذلك هو النسب والاضافات .

الثامن عشر : الموجود اما أن يكون موجودا في الأعيان أو في الأذهان أو في اللفظ أو في الكتابة . ثم يقال : الموجود في الأذهان . هو أيضا موجود في الأعيان ، لان الموجود الذهني صورة جزئية ادراكية موجودة في نفس شخصية معينة . فيكون الموجود في الذهن ، موجودا في العيني . فما الوجه الذي يمتاز به الموجود الذهني عن الموجود العيني ؟ وأما الموجود في اللفظ والكتابة فذاك مجاز من القول . ومعناه : الألفاظ الدالة ، والكنايات الدالة بسبب الوضع والاصطلاح .

التاسع عشر : الموجود اما أن يكون موجودا بوجود هو غيره ، أو موجودا لموجود هو نفسه . والأول حاصل . كقولنا : الواد موجود ، والمثلث موجود . والثاني حاصل . والا لزم التسلسل . والموجود الذي يكون موجودا بوجود هو نفسه : هو (٣) الوجود .

العشرون : الموجود اما أن يكون جوهرًا أو عرضًا . وقد ذكرنا هذا التقسيم في فصل (٤) « قاطيفورياس » وذكرنا : أن إيراد هذا الفصل في المنطق اجنبي (عنه) فالموضوع (٥) اللائق به (هو) العلم الالهي .

(٤) باب : ص

(٣) وهو الوجود : ص

(٥) وإنما الموضوع : ص

فهذا مجموع الأحوال العارضة للوجود من حيث انه موجود .

(وأما) القسم الثانى (وهو) الأحوال العارضة للوجود من حيث

انه موجود مخصوص فهو كتولنا : الموجود مساو ومفارت . وهذا العارض انما يعرض للوجود ، اذا كان ذلك الموجود كما . فنقول : هذا الموجود متحرك وساكن . فان هذا العارض انما يعرض للوجود اذا كان جسما طبيعيا . وأما بيان انحصار العلوم النظرية فى هذه الثلاثة . فقد سبق تقريره فى أول الطبيعيات .

قال الشيخ : « والفلسفة الأولى موضوعها : الوجود بما هو موجود .

ومطلوبها : الاعراض الذاتية للوجود بما هو موجود . مثل الوحدة والكثرة والعلية . وغير ذلك »

التقسيم : ههنا مسالتان :

المسألة الأولى

فى

بيان أن موضوع العلم الإلهى هو الوجود من حيث هو موجود

وفيه مذهبان آخران :

أحدهما : أن موضوعه : هو الإله — سبحانه — والمراد : معرفة صفاته وأفعاله .

والثانى : أن موضوعه : هو العلل الأربع .

فنقول : أما القول الأول فباطل . ويدل عليه وجهان :

الأول : أن وجود الإله ، مطلوب بالدليل ، ولا يمكن اثباته الا فى

هذا العلم ، وإذا كان ذلك من مطالب هذا العلم ، امتنع أن يكون موضوعا لهذا العلم .

(٦) فان هذا : من

الثانى : ان هذا العلم يبحث عن الكلى والجزئى والقوة والفعل
والعلة والمعلول والوحدة والكثرة . وهذه الاحوال لا تفرض لذات الاله
— سبحانه — من حيث انه هو ، بل من حيث انه موجود .

والقول الثانى ايضا باطل . لعين هذين الوجهين :

فالأول : ان اثبات السبب من حيث انه سبب ، محتاج الى البرهان ،
ولا يمكن اثباته الا فى هذا العلم . وما كان مطلبا من مطالب العلم ،
لا يكون موضوعا له .

والثالثى : ان هذا العلم يبحث عن أمور ليست هى من الأعراض الخاصة
بالأسباب ، بما هى أسباب . مثل الكلى والجزئى والوجوب والإمكان ،
والواحد والكثير .

واذا عرفت فساد هذين القولين ، فنقول : موضوع هذا العلم :
الموجود بما هو موجود . ويدل عليه : (٧) ان هذه الاحوال التى عندناها
(هى) مطالب فى هذا العلم ، فيجب ان يكون موضوع هذا العلم : هو
الأمر الذى تعرض له هذه الاحوال من حيث هو هو . ولما كان ذلك الأمر
ليس الا الموجود ، علمنا ان موضوع هذا العلم : هو الموجود من حيث انه
موجود .

المسألة الثانية

فى

(تقسيمات الموجود)

اعلم : ان التقسيمات التى ذكرناها للموجود ، منها ما هو له كالانواع .
وهى : كالجوهر والكم والكيف . فانه ليس يحتاج الموجود فى انقسامه
اليها الى أن ينقسم قبلها الى أشياء أخر . فاما الانقسام الى الواحد
والكثير والكلى والجزئى والعلة والمعلول ، فهذا من باب العوارض والاحوال
اللاحقة . والأمر فيه ظاهر .

(٧) ويدل عليه امران : الأول ان هذه ... الخ ص

قال الشيخ : « الوجود قد يكون موجودا على أنه جاعل شيئا من
الاشياء بالفعل — أمرا من الأمور بوجوده في ذلك الشيء — مثل البياض
في الثوب ، ومثل طبيعة النار في النار . وهذا بان تكون ذاته حاصلة
لذات أخرى (٨) بأنها ملاقية له بالأسر ، ومتقرة فيه .
لا كالوحد في الحائط ، اذ له انفراد ذات منفردة مقترنة عنه . ومنه ما لا يكون
كذلك »

التفسير : الوجود إما أن يكون حالا في غيره . كتولنا : البياض في
الجسم . أو لا يكون .

ويجب علينا تفسير الحلول فنقول : ان كون الشيء في الشيء قد
يكون بحيث تكون حقيقة كل واحد منهما شائعة سارية في الأخرى ، وبحيث
نكون الإشارة الى أحدهما إشارة الى الأخرى ، تحقيقا أو تقديرا . مثل
البياض في الثوب ، ومثل : طبيعة النار في النار . فان ذات البياض سارية
في ذات الجسم ، بحيث تكون الإشارة الى الجسم عين الإشارة الى
البياض . وبالعكس . وقد لا تكون كذلك ، بل تكون ذات كل واحد منهما
مباينة لذات الأخرى في الإشارة ، ككون (١٠) الوحد في الحائط وككون
الماء في الكوز .

واذا عرفت هذين القسمين فنقول : معنى الحلول لا يحصل الا في
القسم الأول . وذلك لأن الشئيين اللذين وصفتهما مذكرناه . فاما ان يكون
أحدهما متبوعا في الوجود ، ويكون الآخر تابعا له . واما أن لا يكون كذلك ،
بل يكون كل واحد منهما غنيا عن الآخر . فان كان الأول نال تابع هو الصفة
والعرض والحال ، والمتبوع هو الذات والجوهر والمحل . وان كان الثاني
فهو كالحال في الذاتين ، يكون كل واحد منهما قائما بنفسه . ثم انهما
يتداخلان ويتلاقيان بالكلية . هذا . وان كان أمر متمنع الوجود ، لكنه
حاصل بسبب القسمة العقلية ، فلا بد من تلخيص مفهومه .

(٨) أخرى وملاقية له : ص . والتصحيح من : ع
(٩) متبريء : ص
(١٠) لكون : ص

فان قيل انكم ذكرتم فى تفسير الحلول : كون كل واحد منهما بحيث تكون
 الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا ، فما الفائدة فى
 قولكم : تحقيقا او تقديرا ؟ قلنا : الاشارة الى احدهما اما أن تكون عين
 الاشارة الى الآخر ، اذا كان كل واحد منهما مشارا اليه فى نفسه بحسب
 الحسن . وذلك مثل الجسم الذى حل فيه اللون . فان الجسم مشار اليه
 بحسب الحس واللون ايضا كذلك . فلا جرم كانت الاشارة الحسية الى
 الجسم عين الاشاره الى اللون . اما الذى لا يكون كذلك — أعنى : أن
 لا يكون المحل والحال مشارا اليه بحسب الحس — فان الذى ذكرناه ليجرى
 فيه ، الا بحسب التقدير . وتقديره : أن الذى لا يكون كل واحد منهما مشارا
 اليه بحسب الحس . اما أن يكون لأجل أن احدهما ليس كذلك ، أو لأجل أنه
 ليس ولا واحد منهما كذلك . اما القسم الأول : فهو على وجهين : لأنه اما
 أن يكون المحل مشارا اليه ، والحال لا يكون كذلك . واما أن يكون
 الحال مشارا اليه ، والمحل لا يكون كذلك .

اما القسم الأول . فهو حاصل فى الوجود . فان الجسم موجود
 مشارا اليه بحسب الحس . والصوت القائم به لا يمكن أن يشار اليه بحسب
 الحس . فهنا الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى الصوت تقديرا لا تحقيقا
 بمعنى أنه لو كان الصوت مشارا اليه بحسب الحس ، لكانت الاشارة
 الى الجسم عين الاشارة الى الصوت القائم به .

واما الثانى : وهو أن يكون الحال مشارا اليه
 فهذا عندى ممتنع ، الا أن الفلاسفة يشبّهون ذلك ، لأن عندهم الحسية
 والمقدار أمر مشار اليه بحسب الذات ، ثم انه حال فى الهيولى ، مع أن
 الهيولى ليس لها فى ذاتها وضع ، ولا اليها اشارة . وبرهان بطلانه :
 انها يظهر عند ابطال القول بالهيولى .

واما القسم الثانى — وهو الشينان اللذان لا يكون لواحد منهما وضع
 ولا اشارة ، مع أنه يكون احدهما حالا فى الآخر — فهذا كما تقوله فى النفس

الناطق . فانها اذا اتصفت بالمعارف والعلوم . فذات النفس مجردة وتلك المعارف أيضا كذلك . ثم ان تلك المعارف حالة فى النفس ومعنى الحلول هناك : هو أن تلك العلوم اذتصت بجوهر النفس اختصاصا ، لو أمكنت الاشارة اليها ، لكانت الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر . وكذلك اذا قلنا : ان ذات الله تعالى موصوفة بالصفات . فالمراد (من) ذلك (ما) قلناه (١١)

فان قالوا : لما كان معنى الحلول بقسميه (١٢) حاصلا فى هذه الصورة ، مع أنه لا يحصل فيه ما ذكرتم من وحدة الاشارة ، كان (١٣) الحلول لا محالة أمرا مغايرا لوحدة الاشارة . فنقول : لاشك ان مسمى الحلول أمر مغاير لوحدة الاشارة ، الا أنه لا يمكننا ان نعبر عن ذلك المعنى الا بهذا الطريق .

فقد ظهر بهذا التفصيل : مرادنا من قولنا : الاشارة الى أحدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا وتقديرا .

واعلم : ان من الناس من فسر الحول بتفسير آخر . فقال : ثبت أن المنحيز حاصل فى الحيز المعين . ولاشك أن بعض الحال فى ذلك الجسم يكون أيضا حالا فى ذلك الحيز . فانا ندرك معرفة بديهية بين البياض القائم بهذا الجسم ، والبياض القائم بذلك الجسم . ونعلم أن هذا البياض حصل فى هذا الحيز الذى حصل الجسم فيه ، وأن ذلك البياض حصل فى ذلك الحيز الذى حصل فيه ذلك الجسم . فالجسم والعرض يصدق على كل واحد منهما أنه مختص بذلك الحيز المعين ، الا أن الجسم أصل فى ذلك الاختصاص والعرض تابع . فلهذا المعنى نقول : كون العرض حالا فى المحل معناه كون ذلك العرض حاصلا فى ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه ، ولما صار الحلول مفسرا بهذا ، ثبت : ان كل ما كان مجردا عن الوضع والحيز ، فإنه يمتنع كونه موصوفا بشيء من الصفات .

(١٢) بقسماء : ص

(١١) قلنا : ص

(١٣) وكان : ص

ثم ان القائلين بهذا اعتبروا هذه المقدمة طردا وعكسا .

اما الطرد فهو انهم قالوا : لا شك ان نفس الانسان موصوفة بالعلوم والأخلاق ، وقد ثبت ان كل ما كان محلا لغيره ، كان جسما مختصا بالحيز . فالنفس جسم . وايضا : اذا ثبت انه سبحانه موصوف بصفات الجلال وكل موصوف بصفة فهو جسم ومختص بحيز ، ينتج : انه سبحانه كذلك . واما العكس فهو ان نفاة الصفات قالوا : ثبت ان ذاته سبحانه منزهة عن الوضع والحيز . وكل ما كان كذلك ، امتنع كونه موصوفا بشيء من الصفات ، ينتج : انه سبحانه غير موصوف بشيء من الصفات . فهذا تقرير هذا الكلام .

واعلم : ان تفسير الحلول بما ذكره باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان كون الجسم حاصلًا في الحيز صفة من صفات الجسم . فلو كان الحلول مفسرا بما ذكره ، لكان معناه : ان حصول ذلك الجسم في ذلك الحيز ، تبعًا لحصول محله فيه . وذلك محال ، لانه يوجب التسلسل .

الثاني : ان بديهية العقول حاكمة بان الثلاثة فرد ، والأربعة زوج وبديهية العقل حاكمة بان كون الثلاثة ثلاثة ، وكون الأربعة أربعة . ليس له وضع وحيز ، حتى نقيس (١٤) كونها موصوفة بالفردية والزوجية بذلك .

الثالث : ان ذات الاله موصوف بالصفات (١٥) الاضافية بالاتفاق . وهذا القدر يكفي في ابطال قولهم .

الرابع : ان الأجسام قد تكون موصوفة بالاضافات . مثل وصف الانسان بالأبوة والبنوة . ولا يقال : معنى كون الجسم موصوفا بهذه الاضافات ، هو ان الاضافة حاصلة في هذا الحيز ، تبعًا لحصول محلها فيه . فثبت : ان هذا التفسير الذي ذكره باطل .

قال الشيخ : « والذي يكون هكذا . منه : ما بطرا على الذات
 الأخرى بعد تقويمها بالفعل بذاتها (أو بما يقومها) (١٦) وهذا يسمى
 عرضاً . ومنه ما مقارنته لذات أخرى ، مقارنة مقوم بالفعل . ويقال له :
 صورة . ويقال للمقارنين كليهما : محل . والأول (١٧) منها موضوع ،
 والثاني هيولى ومادة . وكل ما ليس فى موضوع — سواء كان فى هيولى
 ومادة أو لم يكن فى هيولى ومادة — يقال له : جوهر » (١٨)

التفسير : المقصود من هذا الكلام : تعريف الجوهر والمرضى .
 فنقول : لما ذكر فى الفصل الأول أن الشيء الذى يكون فى غيره قد يكون
 شائما فيه كالبياض فى الجسم ، وقد لا يكون كذلك كالوعد فى الحائط .
 والذى يكون من القسم الأول يكون على قسمين ، وذلك لأنه إما أن يكون
 الحال مقوما للمحل ، أو لا يكون . فان كان الحال مقوما للمحل سسمى
 الحال صورة والمحل هيولى أو مادة . وان كان الحال غير مقوم للمحل بل
 يكون المحل مقوما للحال سسمى الحال عرضا والمحل موضوعا .
 ابقى (١٩) هنا أبحاث :

الأول : أنه بقى فى التقسيم قسم ثالث . وهو أن يكون الحال
 غير مقوم للمحل وغير مقوم به . مثل : ما إذا فرضنا وجودا مستقلا
 بنفسه حل فى جوهر آخر مستقل بنفسه . فهذا . وان كان لا مثال له من
 الموجودات ، إلا أن هذا بحسب القسمة العقلية مفهوم ثالث .

البحث الثانى : ان قولنا : الحال إما أن يكون مقوما للمحل أو لا يكون
 (هو) بناء على تلخيص معنى المقوم . واعلم : أن الشيء إذا احتاج فى
 وجوده الى غيره ، سسمى المحتاج مقوما والمحتاج اليه مقوما . وإذا عرفت
 هذا ظهر أن هذا الكلام إنما يتم لو ثبت أن المحل قد يكون محتاجا فى وجوده
 الى الحال .

(١٦) ولا يقومها : ص . والتصحيح من : ع
 (١٧) وللأول — ولثانى : ع (١٨) فيقال : ص
 (١٩) بقى : ص

ومن الناس من قال : ان هذا محال فى العقل . لأن الحال يحتاج
فى وجوده الى وجود محله ، فلو احتاج المحل فى وجوده الى الحال ، لزم
الدور . وهو محال . وقد ذكرنا هذا الكلام فى فصل (٢٠) « قاطليغورياس »
وأجبنا بما يمكن أن يقال فيه ، فلا فائدة فى الاعادة .

واذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : المحل جنس تحته نوعان :
الموضوع والهيولى . والحال جنس تحته نوعان : العرض والصورة . وقد
عرفت : أنه اذا كان الشيء اعم من غيره ، كان عدم ذلك الأعم اخص من
عدم ذلك الأخص . ولما (٢١) كان الحيوان اعم من الانسان ، كان اللاحيوان
أخص من الانسان . فان (٢٢) كل ما صدق عليه أنه لا حيوان صدق عليه
أنه لا انسان ، وليس كل ما صدق عليه أنه لا انسان صدق عليه أنه لا حيوان ،
ولما كان الموضوع اخص من المحل ، كان اللاموضوع اعم من اللامحل . فعلى
هذا القول : الجوهر هو الموجود لا فى موضوع . وهذا يكون اعم من
قولنا : الجوهر هو الموجود لا فى محل . لأن الصورة حالة فى الهيولى ،
وهى غير داخلية تحت قولنا : موجود ، لا فى موضوع . وهى غير داخلية
تحت قولنا : موجود لا فى محل .

اذا عرفت هذا ، ظهر عندك معنى قول الحكماء : الجوهر هو الموجود
لا فى موضوع ، والعرض هو الموجود فى موضوع .

فان قال قائل : قولكم : الجوهر هو الموجود لا فى موضوع باطل .
ويدل عليه وجهان .

الاول ان هذا فاسد نظردا وعكسا .

أما الطرد . فأنه — تعالى — موجود لا فى موضوع . مع أنه ليس
بجوهر ، اذ لو صدق عليه — سبحانه — أنه جوهر ، مع أن الجوهر مقول
على ما تحته قول الجنس ، لزم كونه تعالى داخلا تحت الجنس . وكل ما كان

(٢١) فلما : ص

(٢٠) كتاب : ص

(٢٢) فان كان كذا صدق : ص

داخلا تحت الجنس ، كانت ذاته مركبة من الجنس والفصل . وكل مركب
فانه ممكنا ، فيلزم كون الواجب لذاته ممكنا لذاته . وانه محال .

وأما العكس . فلأن الجواهر الكلية جواهر ، مع انها صورة موجودة
فى الأذهان ، وتلك (٢٣) الأذهان موضوعات لها . وهى حالة فى تلك الأذهان
حلول العرض فى المحل .

الثانى : كون الشيء موجودا (هو) وصف خارج عن الماهية . بدليل :
انه يمكن تعقل الماهية مع الشك فى وجودها . ولو كان كونه موجودا نفس
تلك الماهية او جزءا منها ، لامتنع ذلك . وأما كونه لا فى موضوع ، فهو
قيد سلبى ، فيكون لا محالة خارجا عن الماهية .

إذا عرفت هذا فنقول : المفهوم من كونه موجودا لا فى موضوع ،
أمر خارج عن الماهية . ثم المشهور عند الحكماء : أن الجوهر مقول على
ما تحته قول الجنس . والمقول على غيره قول الجنس ، يكون داخلا فى
الماهية . فيلزم أن يكون الخارج عن الماهية ، داخلا فى الماهية . وذلك
محال . وأيضا : الموجود لما كان خارجا عن الماهية ، لم يكن جنسا . ولا
فى موضوع (وأيضا) لما كان مفهوما عديما ، لم يكن فصلا (ولما كان كذلك)
مقوليا موجودا لا فى موضوع ، ليس مركبا من الجنس والفصل ، فوجب
أن لا يكون حدا للجوهر .

والجواب عن السؤالين : مبنى على حرف واحد : وهو انه ليس المراد
من قولنا : الموجود لا فى موضوع هو أن يكون موجودا بالفعل ، بشرط
أن يكون لا فى موضوع . بل المراد : أنه ماهية ، متى وجدت فى الأعيان
كانت لا فى موضوع .

إذا عرفت هذا فنقول : أما البارى تعالى فانه لا يلزم أن يكون جوهر ،
لأن وجوده عين حقيقته ، وقد شرطنا فى كونه جوهر : أن يكون وجوده
مغايرا لحقيقته . وأما الجواهر الكلية فقد أجابوا عنه : بأننا شرطنا فى
الجوهر أن يكون ماهية إذا وجدت فى الأعيان ، كانت لا فى موضوع .

وهذه الصور الذهنية الكلية — وإن كانت فى الحال موجودة فى موضوع — إلا أنه يصدق عليها : أنها لو وجدت فى الأعيان لكانت لا فى موضوع . ولعائل أن يقول : أن تلك الصور يتمتع وجودها بأعيانها فى الأعيان ، فاذن عرضيتها حاصلة فى الحال . وما لأجله يصير جواهر يتمتع عليها ، فوجب الحكم بأنها أعراض . وإيضاً : فبتقدير أن يصدق عليها : أنه يمكن حصولها فى الأعيان ، إلا أننا نقول : أنه يصدق عليها : أنها لو حصلت فى الأعيان ، لكانت لا فى موضوع ، ويصدق عليها أنها فى الحال فى موضوع ، فيلزم أن يكون جوهراً ، عرضاً معاً . وذلك محال .

وأما السؤال الثلقى : فقد أجابوا عنه أيضاً بناء على ذلك الأصل . وهو أننا بينا : أنه ما كان جوهراً ، لأنه موجود لا فى موضوع ، بل أنها كان جوهراً لأنه ماهية لو وجدت فى الأعيان ، لكانت لا فى موضوع ، ولم يلزم من خروج الموجودية واللاموضوعية عن تقويم الماهيات أن يكون الاعتبار المذكور مقوماً للماهيات . فهذا ما قيل فى هذا الموضع .

وأما للسؤال الثالث : وهو قوله : أن هذا ليس حداله . فنقول : الجوهر هو الجنس الأعلى ، والجنس الأعلى لا يكون فوقه جنس آخر ، والا لما كان جنساً أعلى . فإذا لم يكن له جنس ، لم يكن له فصل ، فيمتنع أن يكون له حد ، وإنما الممكن فى تعريفه ذكر الرسوم .

قال الشيخ : « الجواهر أربعة . مع أنه ليس فى موضوع ليس فى مادة وجوهر هو فى مادة . والقسم الأول ثلاثة أقسام : فانه إما أن يكون هذا الجوهر مادة . أو ذا مادة . أو لا مادة ولا ذا مادة . والذي هو ذو مادة وليس فيها : هو أن يكون منها . وكل شئ من المادة وليس بمادة ، فيحتاج الى زيادة على المادة — وهى الصورة — فهذا الجوهر هو المركب . فالجواهر أربعة : ماهية بلا مادة ، ومادة بلا صورة ، وصورة فى مادة ومركب من مادة وصورة »

التفسير : المقصود من هذا الفصل تقسيم الجوهر الى انواعه الأربعة . وتقريره أن يقال : بينا ماهية المادة وحقيقتها ، وبيننا أن الصورة

الموجودة فى المادة تكون جوهرًا . فنقول : الجوهر إما أن يكون فى مادة ، أو يكون نفس المادة ، أو يكون متركبًا من المادة والصورة ، أو يكون بخلاف هذه الأقسام الثلاثة — أعنى : أن لا يكون فى مادة ، ولا مادة ، ولا متركبًا عن المادة والصورة —

إما الجوهر الذى يكون فى المادة فهو الصورة . وإما المادة فنفس عرفت . وإما المركب عن المادة والصورة فهو الجسم . وإما الذى لا يكون على أحد تلك الأقسام الثلاثة فهو الجوهر المجرد . ومن الناس من يقول : هذا الجوهر أن افتقر فى أفعاله إلى آلة جسمانية ، فهو النفس . وإن لم يفتقر فى أفعاله إلى آلة جسمانية فهو العقل . فهذا تلخيص الكلام فى هذا القسم .

واعلم : أن هذا التقسيم لا يتم إلا بإثبات أمور :

أحدها : إثبات أن الحال قد يكون مقومًا لمحلّه . فإذا بطل ذلك ، لم يمكن إثبات الجواهر الصورية .

وثانيها : إثبات أن الجسم مركب عن المادة والصورة . والكلام فى هذا الموضع سيأتى عن قريب .

وثالثها : إثبات أن كل مركب عن مادة وصورة فهو جسم . وهم ما أقاموا على هذه القضية حجة . لأن قولنا : كل جسم فهو مركب من المادة والصورة ، لا يقتضى أن يكون كل مركب من مادة وصورة فهو جسم . لما عرفت : أن الموجبة الكلية لا تنعكس كلية ، بل لنا أن نثبت ذلك على مقتضى أصول الحكماء . وذلك لأن الجوهر عندهم : مقول على ما تحته قول الجنس على أنواعه ، وأحد أنواع الجوهر هو الجوهر المجرد ، فيكون الجوهر المجرد داخلًا تحت الجنس ، وكل ما كان كذلك فذاته مركبة من الجنس والفصل .

والجنس والفصل إذا أخذًا بشرط التجريد ، كانا مادة وصورة . وهذا يوجب القطع بكون هذه الجواهر المجردة مركبة من مادة وصورة . مثبت بهذا : أنه ليس كل ما كان مركبًا من المادة والصورة ، فهو جسم .

الفصل الثانى

فى

أحكام الهولى والصورة

اعلم : ان هذا الفصل يشتمل على مسائل :

المسئلة الاولى

فى

اثبات ان الجسم مركب من الهولى والصورة

قال الشيخ : « الاتصال الجسمى موجود فى مادة ، وذلك لانه يقبل الانفصال . وقبل الانفصال فيه اما ان يكون للاتصال . لكن الاتصال لا يقبل الانفصال الذى هو ضده ، لانه يستحيل ان يكون فى ضد قوة قبول ضد . لان ما يقبل شيئا يقبله وهو موجود . ومن الحال ان يكون شيء غير موجود يقبل شيئا موجودا . وال ضد يعدم عند وجود ضده . والمقابل عند وجود المقابل . فقوة قبول الاتصال هى فى شيء قابل للانفصال . والاتصال غير والاتصال . فاذن الاتصال الجسمانى والانفصال الجسمانى فى مادة »

المفسر : اعلم انه يجب اولا تلخيص محل النزاع . فنقول : لا شك ان فى الموجودات موجودا شاغلا للحيز ممتدا فى الجهة . وهذا الشيء اما ان يكون قائما بنفسه ، واما ان يكون حالا فى محل .

اما الاول : فهو المراد من قولنا : ان الجسم غير مركب من المادة والصورة .

وأما الثانى : فهو مذهب « الشيخ » ومذهب أكثر من قبله من الفلاسفة ، فانهم زعموا : أن هذا الشيء الممتد فى الجهات الحاصل فى الحيز هو الحجبية . ومحل هذه الحجبية هو الهيولى . ومجموعهما : هو الجسم . فهذا تلخيص محل النزاع .

واعلم : أن حجة « الشيخ » فى هذه المسألة مبنية على نفي الجوهر الفرد وعلى (١) أن الجسم المتصل شيء واحد فى نفسه ، كما أنه عند الحس واحد . وإذا عرفت هذا فلفنكر هذه الحجة التى نكرها . وتقرير الكلام : أن نقول : ثبت أن الجسم البسيط فى نفسه شيء واحد . وذلك هو المراد من كونه متصلا . ولا شك أيضا فى أنه قابل للانفصال . فيقول قائل : هذا الانفصال إما أن يكون هو الاتصال أو غيره . والأول باطل لأن التقابل يجب أن يبقى مع المقبول . والاتصال لا يبقى مع الانفصال ، فامتنع أن يكون التقابل للانفصال هو الاتصال . فلا بد من الاعتراف بوجود شيء سوى الاتصال ، يكون قابلا لهذا الانفصال الطارىء وكذلك الاتصال الزائل . وحينئذ يظهر أن الجسم مركب من الاتصال ومن شيء آخر يقبل ذلك الاتصال . وذلك هو المطلوب .

ولقائل أن يقول : هذا بناء على أن الجسم البسيط متصل فى نفسه ، وهو بناء على نفي الجوهر الفرد . والكلام فيه قد تقدم . ثم إن سلمنا ذلك . لمكننا نقول : ولم لا يجوز أن يقال : الجسم قبل الانفصال كان موصوفا بالوحدة ، وعند الانفصال زالت الوحدة وتبدلت بالاثنية فالزائل هو الوحدة والطارىء هو التعدد . وهما عرضان متعاقبان على الجسم . وهذا لا يقتضى كون الجسم مركبا فى ذاته من قابل ومقبول . والذي يؤكد هذا السؤال : أن الجسم عند ورود الانفصال عليه ، ما بطل اتصاله . لأن كل واحد من الحيزين بقى متصلا كما كان ، إنما الزائل هو الوحدة فقط . ولذلك تقدير ما قلناه .

واعلم : أنه قد عظم تعصب الناس لتقرير هذه للحجة . وحاصل ما يمكن أن يدفع به هذا السؤال ثلاث طرق : (٢).

(الطريق الأول) : أن يقال : تقرير هذه الحجة : هو أن الجسمية يصح عليها أن تعدم بعد الوجود ، وأن توجد بعد العدم . وكل ما كن كذلك فلا بد له من مادة .

أما بيان المقدمة الأولى : فالدليل عليه : أن الجسم البسيط كان قبل القسمة شيئا واحدا في نفسه ، ثم بعد القسمة حصل جسمان . فهاتان الجسميتان الحادثتان بعد القسمة . أما أن يقال : انها كانتا حاصلتين قبل القسمة أو ليس كذلك . والأول باطل . لأن هاتين الجسميتين لم حصلتا قبل القسمة ، لكان كل ذلك الجسم مركبا منها ، وحينئذ لا يكون ذلك الجسم قبل ورود التقسيم عليه واحدا . لكننا فرضناه واحدا . هذا خلف . وأما القسم الثاني : وهو أن يقال : هاتان الجسميتان الحاصلتان بعد التقسيم ، ما كانتا حاصلتين قبل ورود التقسيم ، بل هما حدثتا الآن . فهذا يقتضى أن يقال : ان تلك الجسمية الواحدة التى كانت موجودة قبل القسمة ، قد بطلت . والجسميتان الحادثتان بعد التقسيم ، قد وحدتا وحدتنا . فثبت : أن الجسمية يصح عليها الحدوث والزوال .

وأما بيان المقدمة الثانية — وهى أن كل ما يصح عليه الزوال والحدوث فله مادة — فالدليل عليه : أن كل محدث فانه مسبوق بالامكان . وذلك لأن الامكان لا بد له من محل موجود . وذلك المحل هو هيولى . وتقرير هذه المقدمة : مشهور في كتب الحكمة .

وهذا وجه استخراجه لتصحيح دليل « الشيخ »
ولقائل أن يقول :

المقدمة الأولى باطلة . وذلك : لأن هذا يقتضى أن يكون إيراد الفصل والقسمة على الجسم اعداها للجسمية الأولى ، وإيجادا للجسميتين

الحادثتين . وذلك يوجب أن من غمس اصبعه فى البحر ، فقد أعدم البحر الأول ، وأحدث بحرا جديدا . وذلك لا يقوله عاقل .

فان قالوا : انه وان زالت الجسمية الأولى وحدثت جسميتان جديدتان لكن الهيولى باقية فى الحالتين فلا جرم لم يلزم أن يكون التفريق اعداما . قلنا : هذا باطل من وجهين :

الأول : ان الجسم حين كان واحدا ، فقد كانت هيولاه واحدة . واذ انقسم ذلك الجسم ، فقد انقسمت هيولاه أيضا . فاذا كان التقسيم اعداما للصورة والهيولى معا . فيلزم أن يكون التقسيم اعداما مطلقا . ويسقط هذا العذر .

الثانى : ان الجسم المعين عبارة عن مجموع الهيولى المعينة ، والصورة المعينة . فاذا بطلت تلك الصورة المعينة ، فقد بطل أحد الجزعين من ماهية ذلك الجسم . وبطلان أحد أجزاء الماهية يقتضى بطلان ذلك المركب . وهذا يقتضى أن يكون تفريق البحر اعداما له . وذلك لا يقوله عاقل .

فهذا هو الكلام على المقدمة الأولى من الدليل المذكور .

وأما المقدمة الثانية : وهى قولنا : ان كل ما يصحح عليه الحدوث والزوال ، فله مادة . فالكلام على هذه المقدمة قد ذكرناه فى كثير من كتبنا . فلا نعيده هنا .

والطريق الثانى فى تقرير دليل « الشيخ » : أن يقال : الجسم متصل بالفعل ومنفصل بالقوة . وكونه متصلا بالفعل ومتصلا بالقوة ، أثران متغيران . والشئ الواحد لا يمكن أن يكون مصفرا لأثرين متغايرين ، بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . فلا بد وأن يكون الجسم مركبا من أمرين : أحدهما : له عند الفعل . والآخر : له عند القوة . والأول الصورة . والثانى الهيولى . وهذا الوجه أيضا قد كنت تكلفته فى نصره دليل « الشيخ » وهو أيضا ضعيف جدا . لأنه بناء على أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . وقد بينا ضعف كلامهم فى تقرير هذه المقدمة .

ثم نقول : هذا أيضا وارد عليكم من وجهين :

الأول : أن الهيولى إما أن يكون شيئا له وجود أو لا يكون كذلك .
فإن لم تكن لها فى نفسها وجود ، امتنع كونها جزءا من ماهية الجسم ،
لأن المدوم لا يكون جزءا من الموجود . وإن كان لها فى نفسها وجود ،
فحينئذ يصدق عليها أنها موجودة بالفعل ، ويصدق عليها أنها قابلة للصور
والأعراض . وحينئذ يرجع الكلام الذى ذكرته . ويلزم افتقار الهيولى
الى هيولى أخرى ، لا الى نهاية . وهو باطل .

الثانى : ان الهيولى من حيث هى هى موجود مجرد عن الوضع
والحيز ، فيمتنع أن يكون موصوفا بالشكل والحصول فى الحيز ، سل
الموصوف بهما هو الجسمية من حيث هى هى . فتكون الجسمية من حيث
انها هى ، جسمية بالفعل ، ومن حيث انها هى ، قابلة للحصول فى الحيز
والشكل بالقوة . فهذه الجسمية شئ واحد مع أنها بالفعل فى وجود
نفسها ، وبالقوة فى سائر الصفات . فلم لا يجوز أن يكون الجسم نفسه
كذلك ؟

والطريق الثالث فى تقرير هذه الحجة : أن يقال : قد ثبت أن الجسم
البسيط فى نفسه شئ واحد ، وثبت أنه قابل للانقسامات الغير متناهية ،
بمعنى أنه لا ينتهى فى الصغر الى حد الا ويقبل هذا الانقسام ، وثبت
أنه لا يمكن خروج تلك الانقسامات التى لا نهاية لها الى الفعل . وهذا
يتقضى أن الجسم لا ينتهى فى الصغر الى حد ، الا ويكون بعد ذلك قابلا
لهذا الانقسام . ولا معنى للاتصال الا كونه واحدا مع كونه قابلا للانقسامات .
فثبت : أن الجسم يمتنع انتهاؤه فى قبول القسمة الى حد ، الا ويكون
الانفصال باقيا . وهذا يتقضى أن يقال : ان بقاء ذات الجسم بدون الاتصال
محال . فثبت : أن كونه جسما مستلزما للاتصال ، وثبت أيضا : أن كل
جسم فانه قابل للانفصال . ولا شك أن الاتصال والانفصال أمران متباينان
متغايران ، والشئ الواحد لا يكون مستلزما للشئ وقابلا لنقيضه . فاذن
لا بد وأن يكون الجسم مركبا من شيئين : أحدهما : الجسمية التى هى

مستلزمة للاتصال . والآخر : الهيولى التى هى قابلة للانفصال . فثبت :
انه لابد وأن يكون الجسم مركبا من جزئين أحدهما حال فى الآخر .
واعلم : ان هذا الطريق ضعيف أيضا . وبيانه من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يقال : الجسم من حيث انه جسم يقتضى كونه
متصلا ، لولا للقاسر ، فاذا أورد القاسر ، صار قابلا للانفصال . ولا يبعد
فى الشيء الواحد أن يوجب أثرين مختلفين بحسب شرطى مختلفين . ألا
ترى أن الطبيعة توجب السكون بشرط أن يحصل حاملها فى المكان الطبيعى ،
والحركة بشرط أن يكون حاملها حاصلا فى المكان القريب . فكذا هنا
الجسم اذا ترك وحده كانت جسميته مقتضية للاتصال . أما اذا وصل اليه
ما أوجب قطعه وقسمته ، فانه يصير قابلا لذلك الانقسام والانقطاع .

الثانى : ان مدار كلامهم على أن الشيء الواحد لا يكون مستلزما
للشيء مع كونه قابلا لمعادنه . وهو أيضا وارد عليهم . لأن مذهبهم أن
الهيولى مستلزمة للجسمية . وعندهم أن الجسمية مستلزمة للاتصال .
ومستلزم المستلزم مستلزم . فالهيولى مستلزمة للاتصال ، مع أنها قابلة
للانفصال . فكان الشيء الواحد مستلزما للشيء وقابلا لمناقضة أصلهم .

الثالث : انهم يقولون : الجسمية مستلزمة للاتصال . والهيولى قابلة
للانفصال . وهذا على قانون قولهم محال . لأن الانفصال عبارة عن حصول
كل واحد من القسمين بحيث يتخللها حيز فارغ . وهذا المعنى انما يعقل
حصوله فى الشيء الذى يكون له اختصاص بحيز وجهة . والهيولى عندهم
ليس لها حصول فى حيز ولا اختصاص بجهة . واذا كان الأمر كذلك ،
امتنع كونها قابلة للانفصال . فان ألزموا أن الهيولى لها فى حد ذاتها
المخصوصة حصول فى حيز واختصاص بجهة ، نحينئذ نقول لهم : لا معنى
للجسمية والاتصال الا هذا . فاذا كان هذا (هو) الهيولى ، نحينئذ لا يبقى
للصورة معنى يشير العقل اليها .

الرابع : انكم قلتم : الانفصال عدم الاتصال ، عما من شأنه أن يتصل
وهذا يقتضى أن يكون الموصوف بالاتصال وبالاتصال شيئا واحدا . ولما

كان الموصوف بالاتصال هو الجسمية ، وجب أن يكون الموصوف بالانفصال هو الجسمية . ولذا سلمتم أن القابل للانفصال هو الجسم ، فحينئذ يسقط أصل دليلكم لأن مداره على أن القابل للانفصال ليس هو الاتصال .

فهذا جملة ما يمكن أن يقال في تقرير هذه الحجة . وقد ظهر أنها باطلة على جميع الوجوه .

ونقول : الذي يدل على أن الجسم يتمتع أن يكون مركبا من الهيولي والصورة وجوه :

الحجة الأولى : ان الجسم لو كان في ماهيته مركبا من جزئين ، لكن لكل واحد منهما حقيقة ووجود ، باعتبارهما (٣) يتنازع عن الآخر . اذا عرفت هذا فنقول : اما أن يكون كل واحد منهما من حيث انه هو حجا ، واما أن يكون أحدهما حجا دون الثاني ، واما أن لا يكون واحد منهما حجا . والكل باطل ، فبطل القول بكون الجسم مركبا من الهيولي والصورة . اما (القسم الأول وهو) أنه يتمتع أن يكون كل واحد منهما في نفسه حجا وممتدا في الحيز والجهة . فلأنهما لما كانا متداخلين ، لزم كون البعدين داخلا في الثاني . وذلك عندهم محال . وأيضا : فيكون أحدهما محلا للآخر . فيكون ذلك الذي هو المحل جوهرًا قائما بنفسه ، فتكون الحجبية جوهرًا قائما بنفسه . وهو المطلوب . واما القسم الثاني ، وهو أن يكون أحدهما حجا دون الثاني . فان قلنا : ان ما هو حجم في ذاته هو المحل ، وما ليس بحجم في ذاته هو الحال ، فهذا مسلم . لأنه يرجع الحيز حاصله الى قيام عرض بجسم . وان قلنا : ما ليس بحجم في ذاته هو المحل ، وما هو حجم في ذاته هو الحال . فهذا باطل . لأن ذلك الذي ليس بحجم في ذاته لا اختصاص له بالحيز أصلا . والذي هو حجم في ذاته هو مختص بالحيز . وحلول ما له حصول في الحيز فيما لا حصول له في الحيز ، محال واما القسم الثالث : وهو أن لا يكون لواحد من هذين الجزئين اختصاص بالحيز أصلا . فنعمد اجتماعهما أن لم يحدث زائد كان الحجم

(٣) باعتبارها : ص

مجرد ما ليس بحجم هذا خلف . وان حدث زائد (وكان ٤) ذلك الزائد حجم ، فحينئذ إما أن يكون الحجم حالاً في الحيز أو بالعكس . وقد أطلقنا الكل . فثبت : أن القول بالهويولى يقتضى هذه الأقسام الباطلة ، نيكسون القول به باطلا .

الحجة الثانية : هويولى الجسم البسيط إما أن تكون واحدة أو كثيرة . والقسمان باطلان ، فبطل القول بالهويولى . أما امتناع كونها واحدة ، فالآن الجسم إذا انقسم ، فإما أن يقال : بقيت تلك الهويولى واحدة ، أو ما بقيت كذلك . والأول باطل . والا لكانا إذا قسمنا الماء وحصل أحد الجزعين بالشرق والآخر بالمغرب ، أن يكون ذات هذا الماء عين ذات ذلك الماء الآخر . وذلك معلوم الفساد بالضرورة . والثاني أن يقال : الهويولى كانت واحدة عند وحدة الجسم ، ثم تعددت عند انقسامه . فهذا أيضاً محال . لأن هذا العدد الحاصل بعد القسمة ، ما كان موجوداً قبل القسمة . لأننا نتكلم على تقدير أن يكون هويولى البسيط واحداً . وقد حدث هذا العدد . فيلزم أن يقال : تلك الهويولى الواحدة قد عمت وحدث الآن عددان جديان من الهويولى ، فيلزم أن يكون تفريق الجسم اعداماً للجسم الأول واحداً لجسمين جديدين . وذلك لا يتوله عاقل . وإما القسم الثانى : وهو أن يقال : هويولى الجسم البسيط ما كان واحداً ، بل كان متعدداً . فنقول : هذا يقتضى أن يكون له بحسب كل انقسام يمكن وروده على الجسم ، يكون للجسم هويولى على حدة . لأننا بينا : أن الجسم الذى يمكن انقسامه الى قسمين ، لابد وأن يكون لكل واحد من قسميه هويولى على حدة . ولو كانت هويولا قبل القسمة واحدة بالعدد ، لعادت المجالات المذكورة فى القسم الأول .

فثبت : أن القول بصحة هذا التقسيم تقتضى أن كل ما يمكن فرضه فى الجسم البسيط من الانقسام ، فهويولى ذلك الجزء متميز بالفعل عن هويولى الجزء الآخر ، امتيازاً بالشخص والعدد ، لكن الانقسامات التى يمكن

رضها فى الجسم البسيط غير متناهية ، فيلزم أن يكون الجسم البسيط له (٥) هيولات غير متناهية بالعدد ، وذلك محال . لأن الصورة الحالة فى كل واحدة منها غير الصورة الحالة فى الأخرى ، لامتناع حصول المعنى الواحد فى محلين . وعلى هذا التقدير فلكل واحد من تلك الأجزاء الممكنة هيولى بالفعل على حدة ، وصورة بالفعل على حدة . فيكون كل واحد منها متميزا عن الآخر بالفعل . فيلزم كون هذا الجسم البسيط مركبا من الأجزاء التى لا نهاية لها بالفعل . وذلك محال .

فثبت : أنه لو كان الجسم مركبا من الهيولى والصورة ، لكان هيولى الجسم البسيط قبل وقوع القسمة فيه ، أما أن تكون واحدة أو متعددة ، وثبت فساد القول بهما . فيلزم القطع بأن الجسم لا يكون مركبا من الهيولى والصورة .

الحجة الثالثة على فساد القول بالهيولى : هو أن الهيولى هو الشيء الذى يقبل الاتصال والانفصال . والاتصال عبارة عن كون الجسمين واقعين فى حيزين بحيث لا يتخللها ثالث . والانفصال عبارة عن وقوعهما فى حيزين بحيث لا يتخللها ثالث . فنقول : الاتصال والانفصال (كل منهما) لا يعقل الا للشيء الذى يكون مختصا بالحيز ، وحاصلا فى المكان والجهة . وكل ما كان كذلك فهو جسم ومحتيز ، فلو كان للجسم هيولى لكان ذلك الهيولى عين الجسم . وذلك محال . فكان اثبات الهيولى للجسم محالا .

ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب :

أما الألفاظ المذكورة فى تقرير الحجة : فمعلومة . وإن كان فيها بعض التلطويل . وأما قوله فى آخر الفصل : « وكذلك ما يتبع هذا الاتصال ، ويكون معه من القوى والصور » فالمراد : أن هذه المادة كما أنها محل لهذه الصور الجسمية ، فكذاك هى محل لسائر الصور النوعية التى سيجىء شرحها . وكذلك هى محل لسائر القوى المعدنية والنباتية والحيوانية .

(٥) تكون له : ص

بيان أن الهيولى لا تعرى عن الصورة النوعية

قال الشيخ : « فالمادة الجسمانية لا تفارق هذه الصورة . لأنها ان فارتقت ، فاما ان تكون ذات وضع او لا تكون . فان كانت ذات وضع وتنقسم فهى بعد جسم . وان كانت ذات وضع ولا تنقسم ، حصل لذى الوضع الفجر المنقسم أفراد قولم . وقد بينا : استحالة هذا فى الطبيعيات . وان لم يكن لها وضع وكانت مثلا مادة نار بعينه فاذا ليست الصورة الفارية لم يجب أن تحصل فى موضع بعينه ، ولكنها لا يمكن أن تحصل الا فى وضع بعينه »

التفسير : اعلم انا لما بينا كون الجسم مركبا من الهيولى والصورة ، كان الشروع فى بيان أن الهيولى لا تنفك عن الصورة عبثا ، الا انا لأجل تفسير ما فى هذا الكتاب ، نلخص هذا الكلام . فنقول : لو أمكن وجود الهيولى عارية عن الجسمية ، لكانت اما أن تكون مشارا اليها بحسب الحس ، أو لا تكون كذلك . والقسمان باطلان ، فيبطل القول بكون الهيولى عارية عن الجسمية . انما قلنا : انه يمتنع كونها مشارا اليها ، لأن ذلك المشار اليه بحسب الحس ، اما أن يكون قابلا للقسمة ، أو لا يكون . فان كان الأول فهو الجسم ، لا أنه هيولى عارية عن الجسمية ، وان كان الثانى فهو موجود مشار اليه غير منقسم قائم بالنفس . وذلك هو الجوهر الفرد . وقد ابطناه . وانما قلنا : انه يمتنع كونها مجردة عن الاشارة . وذلك لأن حدوث الجسمية فى الهيولى ، اما أن يحصل ذلك الجسم فى كل الاحياز . وهو محال بالبدئية . أو لا يحصل فى شىء من الاحياز ، فيكون الجسم حال كونه جسما ، غير حال فى شىء من الاحياز . وهو أيضا محال بالبدئية . أو يحصل فى حيز معين . وذلك أيضا محال . لأن نسبة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية . فلو حصل ذلك الجسم فى حيز معين ، لكان ذلك رجحانا لأحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح . وهو محال .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يقال : الفاعل المختار لخصه بحيز معين بمجرد التصد والارادة . وحينئذ يرجع الكلام فى هذه المسألة ، الى أنه هل يصح القول بوجود الفاعل المختار أم لا ؟ ثم نقول : هذه الهيولى وإن فرضناه خالية عن الصورة الجسمية ، فلعلها كانت موصوفة بأحوال أخرى وأعراض أخرى ، وكانت الحالة توجب حصول هذه الهيولى فى الحيز المعين ، بشرط انصافها بالجسمية . فإذا حدثت الجسمية صارت تلك الحالة موجبة لحصول ذلك الجسم فى ذلك الحيز المعين . وليس فى هذا الكلام شيء أزيد من أن يقال : الموجب لذلك الاختصاص : كان حاصلًا قبل حدوث صورة الحجمية ، إلا أن تأثيرها فى ذلك المعلول كان موقوفًا على شرط . ألا ترى أن الطبيعة توجب الحركة بشرط أن يكون الجسم حاصلًا فى المكان القريب ، وتوجب السكون بشرط أن يكون الجسم حاصلًا فى المكان الطبيعي . فكذا هنا .

قال الشيخ : « وإما إذا كانت ماء ثم استحالت هواء ، تعين لها ذلك الموضع . لأنها إذا كانت ما كانت هناك ، وإنما ليست الصورة الهوائية أو النارية . وهى ذات موضع »

التفسير : هنا سؤال يذكر على ذلك الدليل . وهو أن يقال : هب أن لكل كلية عنصرية (٦) مكانًا طبيعيًا . إلا أن الجزء المعين من كل عنصر ، ليس له مكان طبيعي ، بل نسبته الى جميع أجزاء حيز الكل بالسوية . ثم مع هذا فقد حصل فى موضع معين . وإذا عقل هذا . فلم لا يعقل أن يقال : أن هيولى الجسمية تكون نسبتها الى جميع الأحياء على السوية . ثم مع ذلك تختص بحيز معين ؟ وإجاب عنه : بأن كل صورة مسبقة بصورة أخرى ، والمادة حين كانت موصوفة بالصورة السابقة كانت مختصة بحيز معين ، ولا يبعد أن تكون تلك الأحوال السابقة أسبابًا لبعض الحيز بعد حدوث هذه الصورة الحادثة ، بخلاف ما إذا حدثت الصورة الجسمية ابتداءً ، فانه لم توجد قبل حدوثها حالة تقتضى تعين هذا الموضع . فظهر الفرق .

(٦) عنصر : ص

ولقائل أن يقول : مسلم أنه لم يوجد قبل حدوث صورة الجسمية وضع وموضع يقتضى تعين الموضع والموضع بعد حدوثها ، لكن لا يلزم من عدم نوع واحد من الأسباب عدم المسبب . فلم لا يجوز أن يقال : كانت المادة موصوفة بأعراض مخصوصة سوى الوضع والموضع ، وكانت تلك الأعراض توجب الحصول فى الحيز المعين ، بشرط حدوث الجسمية ؟ وما لم نبطلوا هذا الاحتمال لم يتم دليلكم .

قال الشيخ : « ولو كان الهيولى يقتضى وجودا عاريا عن الموضع على نحو المعقولات ، والصورة أيضا غير ذات وضع لنفسها ، لآلها معقولة من حيث هى صورة ، لكان المؤلف من معينين معقولين وكل جملة ، معقولين فهو معقول غير ذى وضع . فإذا المادة الجسمانية يتعلق وجودها بسبب يجعلها ذا وضع دائما ، فلا تعمى عن الصور الجسمانية »

التفسير : هذه هى الحجة الثانية على أن الهيولى لا تعمى عن الصورة الجسمية . واعلم : أن هذا الكلام فى غاية الخطب والاضطراب . وبيان من وجوه :

الأول : انه قال : ولو كان الهيولى يقتضى وجودا عاريا عن الوضع ، لكان كذا وكذا . فيكون هذا الكلام ابطالا لقول من يقول : ان الهيولى تقتضى العراء عن الجسمية . وهذا لا يقوله عاقل ، بل الذى يقوله الخصم : هو أن الهيولى لا تقتضى حصول الجسمية . ففرق بين أن يقال : الهيولى تقتضى اللاجسمية ، وبين أن يقال : الهيولى لا تقتضى الجسمية كما أنه فرق بين أن يقال : هذه الماهية تقتضى اللوجود ، وبين أن يقال : انها لا تقتضى الوجود . فان الأول متنع ، والثانى ممكن . فكذا هنا ان أحدا لا يقول : أن الهيولى تقتضى كونها عارية عن الصورة ، بل يقولون : انها لا تقتضى حصول الصورة .

الثانى : وهو انه جعل الصورة الجسمية الحادثة فى المادة غير ذات وضع . وهذا أيضا فاسد . لأن الجسمية عبارة عن الحجبية والامتداد فى الجهات . فإى عاقل يقول : ان هذا المعنى شئ مجرد عن الوضع ؟

الثالث : أن يقال له : أخبرنا عن مذهبك ؟ هل الهيولى من حديث
 انها هي ، حجم أم لا ؟ فان قال : انها حجم ولها (٧) امتداد في الجهات .
 فهذا موافقة في المعنى . فانه يسمى الجسم بالهيولى . وان قال : الهيولى
 من حيث هي هي ، ليس بحجم البتة . فنقول : فأخبرنا عن الصورة . هل
 هي من حيث هي هي حجم أم لا ؟ فان قال : نعم . فقد اعترف بأن الصورة
 الحسية حجمية وامتداد في الجهات . فكيف قال هنا : انها ليست ذات
 وضع ؟ وان قال : الصورة من حيث هي هي ، ليست بحجم ولا ذات تمدد
 في الجهات . فنقول : فالجسم عندك لا معنى له الا مجموع الهيولى
 والصورة . والهيولى لا حسية لها في نفسها ، والصورة أيضا لا حسية
 لها في نفسها ، فيكون الجسم على قولك : مجموع أمرين لا حسية لواحد
 منهما . وقد سلمت أن كل مجموع مركب من جزئين ، هذا شأنهما (ومن
 كان هذا شأنهما) فانه لا يكون حجبا في نفسه . فيلزمك على قولك : أن
 لا يكون الجسم حجبا ولا متحيزا . وذلك باطل . فظهر أن هذا النصل
 مخبط .

المسألة الثالثة

في

بيان الصور النوعية

قال الشيخ : « واذا وجدت جسما لم يخلو اما أن يكون قابلا للتقطيع
 والتفريق ، أو غير قابل . فان كان قابلا فاما أن يعسر أو بسهولة . وايضا :
 فاما أن يكون قابلا للنقل عن موضعه ، أو غير قابل . وجري ذلك لصور وقوى
 غير الجسمية »

التفسير : مذهب « الشيخ » أنه حصل في جسم النار معنى يوجب
 الحرارة واليبوسة والخفة . وكذلك القول في جميع العناصر . وتسمى هذه
 المعاني الموجبة لهذه الأحوال المحسوسة بالصور النوعية . واحتج على

(٧) وله : ص

للقول بوجود هذه الصور النوعية : بأن الأجسام إما أن تكون قابلة للاشكال المختلفة ، أو غير قابلة لها . فإن كانت قابلة لها فقبولها إما أن يكون بمصر أو بسهولة . فالأجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في هذه الأحوال . والمتقضى لهذه الأحوال ليس هو الجسمية ، لأن الجسمية معنى واحد ، والمعنى الواحد لا يكون علة للأحوال المختلفة . فلا بد من معنى آخر . وذلك المعنى إما أن يكون حاصلًا في ذلك الجسم ، لو مبينًا عنه . والمباين إما أن يكون جسمًا أو جسمانيًا ، أو لا جسمًا ولا جسمانيًا . ومحال أن يكون ذلك لأجل أمر مبين عنه ، سواء كان جسمًا أو جسمانيًا ، أو لا جسمًا ولا جسمانيًا . فتعين أن يكون ذلك لقوة موجودة فيه . وهو المطلوب .

هكذا تتم هذه الحجة ، إلا أن « الشيخ » حذف هذه المقدمات ، مع أن الكلام لا يتم إلا بها .

ولنقتل أن يقول : السؤال على هذه الحجة من وجوه :

الأول : لم لا يجوز أن يكون اختصاص كل واحد من هذه الأجسام بهذه الأحوال لجسميته ؟ أما قوله : الجسمية معنى واحد ، والمعنى الواحد لا يوجب الأحوال المختلفة . فنقول : لا نسلم أن الجسمية معنى واحد . وبيانه : هو أن الجسم ما يقبل الأبعاد الثلاثة . والمعلوم منه عندنا : كونه قابلًا للأبعاد ، ولا يلزم من اشتراك جميع الأجسام في هذه القابلية ، اشتراكها في الماهيات التي حكم عليها بهذه القابلية ، لما ثبت أنه لا يمتنع في العقل أن تكون الماهيات المختلفة مشتركة في اللوازم . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ لم يعلم كون الأجسام متماثلة في حقائقها ، متساوية في ذاتها فقط . وكلامكم (أ) من هذا الوجه .

السؤال الثاني : إن الأجسام كما أنها مع اشتراكها في الجسمية مختلفة في هذه الصفات والأعراض ، فهي أيضًا مختلفة في تلك الصورة ، التي زعمت أنها المبدأ (٩) لهذه الأعراض ، فوجب أن يكون اختصاصها بتلك الصورة صورة أخرى . فيلزم إما الدور وإما التسلسل . والكل محال .

فان قلتم ان الصورة السابقة أعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة ، فلم لا تقولون : ان العرض السابق أعد المادة لقبول العرض اللاحق ؟ وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات هذه الصورة .

السؤال الثالث : هب أنه ثبت لكم : أن هذه الأعراض المحسوسة معطلة بمعانى غير محسوسة حالة فى هذه المادة ، الا أن تلك المعانى لا تكون صورا ، الا اذا كانت مقومة لموادها . فما الدليل على أنها مقومة لموادها ؟ فانكم ما لم تثبتوا هذا المعنى لا يثبت كونها (١٠) صورا . ثم نقول : القول باثبات هذه الصور باطل على مذهبكم ، لأنه إما أن يقال : حصلت فى النار صورة واحدة .. وتلك الصورة هى الموجبة لما فيها من الحر واليبس والخفة والأين والشكل — أو تثبتوا بحسب كل واحد من هذه الأعراض المحسوسة صورة على حدة . والأول باطل — على قولهم — لأن مذهبهم : ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . والثانى أيضا باطل . لان مذهبهم : ان المادة الواحدة لا تقوم بصورتين معا ، فى درجة واحدة . ولما بطل القسمان ثبت فساد ما قالوه .



الفصل الثالث

فى

إثبات القوى

قال الشيخ : « كل جسم يصدر عنه فعل دائما فى المادة المحسوسة . فاما ان يكون ذلك الفعل يصدر عنه لجسميته او لقوة فيه ، او ليست من خارج . ولا يجوز ان تكون لجسميته ، لأن الأجسام لا تتساوى فيها يصدر عنها ، وتتساوى فى جسميتها . ولا يجوز ان يكون ذلك لسبب من خارج ، لأن اختصاص الجسم المعين لقبول الاثر المعين عن ذلك المباين . اما ان يكون اتفاقيا او لا يكون . لأن ذلك الجسم اختص بخاصة لأجلها صار اولى بقبول ذلك الاثر من ذلك المباين . والاول باطل ، لأن الاتفاقى لا يكون دائما ولا أكثرى وكلاهما فى الدائم وفى الأكثرى ، فبقى القسم الثانى وهو ان يكون ذلك الجسم انما اختص بقبول ذلك الاثر عن ذلك المباين ، لأجل خاصية فى ذلك الجسم . وتلك الخاصية معنى غير الجسمية . وهى المبدأ القريب لحصول ذلك الاثر ، فقد عاد الأمر الى ما فكرنا من ان تلك الافعال المخصوصة انما ظهرت عن هذه الأجسام المخصوصة ، لمبادئ موجودة فيها . وهذه المبادئ هى التى سميناها بالقوى »

التفسير : فيه مسائل :

الأولى : اعلم : ان عبارة الكتاب فى هذا الفصل كانت طويلة مخبطة ، نالتطنا منها ما هو المقصود — وهو هذا الذى كتبناه — وهو ظاهر معلوم . وصيغة الدعوى أن يقال : كل جسم يصدر عنه فعل لا على سبيل القسر ولا سبيل العرض ، فذلك لقوة موجودة فيه . ودليله : ما لخصناه . وعليه سؤالات :

السؤال الأول : لا نسلم أن الأجسام متساوية في الجسمية . وقد سبق تقرير هذا الكلام .

السؤال الثاني : ان التقسيم المذكور غير منحصر . وذلك أن مذهبكم : ان الجسمية حالة في محل هيولها . واذا عرفت هذا فنقول : التقسيم الصحيح ان يقال : مبدا هذه الآثار : أما الجسمية ، أو ما يكون حالا فيها ، أو ما يكون محلا لها ، أو ما لا يكون حالا فيها ولا محلا لها . وأنتم تركتم ذكر ما يكون محلا للجسمية .

والذي يدل على ان هذا التقسيم واجب الذكر : هو ان الفلاسفة فكروا : أن كل فلك فانه واجب الاتصاف بمقداره المعين وشكله المعين ووضعه المعين وصفته المعينه ولا يقبل الخرق والالتئام والتغير والانهدام . فقول لهم : لو وجب اتصاف ذلك الفلك بلك الأعراض المعينة لكان ذلك اما لجسميته أو لصفة حالة في جسميته ، أو لا لهذين القسمين . لا يجوز أن يكون لجسميته لأن الجسمية معنى واحد . وهذه الأحوال غير واحدة في الأجسام ، ولا يجوز أن يكون لصفة قائمة به ، لان تلك الصفة ان كانت واجبة عاد التقسيم في كيفية وجوبها . ولزم التسلسل . وان كانت جائزة الزوال ، امتنع أن تكون الصفة الجائزة الزوال ، علة لحصول أمر ممتنع الزوال . ولما بطلت الأقسام بأسرها ، ثبت أن القول بوجوب اتصاف كل فلك بمقداره المعين ، وصفته المعينة باطل .

وعند هذا قالت الفلاسفة : لم لا يجوز أن يقال : ان هيولى كل فلك مخالف بالماهية لهيولى سائر الأفلاك ، ثم ان تلك الهيولى اقتضت لذاتها حصول الجسمية وحصول هذا القدر المعين والوضع المعين ، فحصل بين جسمية ذلك الفلك وبين مقداره المعين وشكله المعين ملازمة بهذا الطريق ؟ واذا عرفت هذا فنقول : لم يلزم من كون الفلك غير قابل للأشكال المعينة ، اثبات صورة نوعية فيه ، لاحتمال أن يكون ذلك الحكم انها ثبت لأجل تلك الهيولى المخصوصة . وايضا : فيجوز أن يكون حر النار وييسها ، لأجل هيولها المخصوصة . فان قالوا : هيولى جميع العناصر واحدة . وذلك يمنع من أن تكون كينيتها معللة بهيولها . نقول : القول بأن هيولها

واحدة ، بناء على أن الكون والفساد جائز عليها . ودلائلكم على صحة القول بالكون والفساد ضعيفة — على ما بيذا ذلك فى سائر الكتب —

والسؤال الثالث : أن نقول : كما أن الأجسام بعد اشتراكها فى الجسمية مختلفة فى هذه الأعراض ، فكذلك هى مختلفة فى الصور التى هى مبادئ لهذه الأعراض . فيلزمكم تعليل هذه الصور بصور أخرى . ويلزم التسلسل — وقد سبق تقرير هذا الكلام —

السبب الرابع : لم لا يجوز أن يكون ذلك السبب تخصيص الفاعل المختار ؟ قوله : « أن هذا يكون اتفاقيا . والاتفاقى لا يكون دائما ولا أكثريا » قلنا : أن كن مرادكم من هذا الاتفاقى هو أنه تعالى يخص بعض هذه الأجسام بصفات مخصوصة لا لموجب ، فلم قلتم : أن ذلك محال . وعند هذا لابد وأن يرجعوا الى كلامهم المشهور الذى يقولون عليه فى مسألة حدوث العالم — ومباحث تلك المسألة قد استقصيناها فى الكتب الطويلة —

السؤال الخامس : هب أنا سلمنا لكم وجود هذه القوى . لكن لم لا يجوز أن يقال : واجب الوجود نياض لذاته ، وإنما يتخصص فيضه العالم بسبب تخصيص القوابل ، وهذه القوى . الجسمية تكون معدات ومخصصات ، فأما المؤثر الحقيقى والموجد الحقيقى ، فليس الا واجب للوجود ؟ وعلى هذا التقدير لا يكون شيء من القوى الجسمية مؤثر . وأظن أن مذهب المحققين من الحكماء ليس الا ذلك .

المسألة الثانية

فى

تفسير القوة

اعلم : أن « الشيخ » لما بين أن هذه الأجسام إنما تصدر عنها الأعمال المخصوصة لمبادئ منها غير الجسمية . قال : « وهى القوى » فإن هذا معنى اسم القوى .

واعلم : أنه قل في سائر كتبه : « القوة مبدأ التغير من آخر في آخر ، من حيث انه آخر » والمراد من هذا الكلام : أن مذهبه ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا . فالأثر شيء والتأثر شيء آخر . ولهذا السبب قال : « القوة مبدأ التغير من آخر في آخر » وأما قوله : « من حيث انه آخر » فهو جواب عن سؤال يفكر ، فيقال : البس أن الطبيب يعالج نفسه ؟ فأجاب عنه : انه يعالج بنفسه ويقبل العلاج ببذنه . فالإنسان وان كان شيئا واحدا ، الا أن المعالج منه أحد جزئه ، والتأثر للمعالج هو الجزء الثاني . فزال هذا السؤال .

ولقائل ان يقول : التغير انما يصدق حيث حصل ذلك الشيء بعد العدم ، وليس من شرط القوة المؤثرة أن تكون كذلك . الا ترى أن المقدار المعين لكل ذلك هو الشكل المعين لكل ذلك . والموضع المعين لكل ذلك مقتضى طبائعها النوعية ، وتلك الطبيعة قوة أوجبت هذه الآثار ، مع أن هذه الآثار ليست من جنس التغيرات ، لأنها باقية دائمة أزلا وأبدا — عندهم — من غير تغير وتبدل .

المسألة الثالثة

في

اقامة الحجة على اثبات الطبيعة

قل الشيخ : « ولأن كل جسم يختص كما قلنا بآين وكيف . وسائر ذلك . وبالأجملة : بحركة وسكون . فذلك انن له لأجل قوة هي مبدأ التحريك الى تلك الحالة ، تسمى الطبيعة »

المتنفسر : انه ذكر في اول الطبيعيات : أن الطبيعة عبارة عن قوة توجب حركة ، هي فيه . وسكونه بالذات . وهذا المعنى كان في ذلك الموضع جاريا مجرى شرح الاسم . اما هنا فاقام الدلالة على أن كل أثر يصدر عن جسم لا على سبيل القسر ولا على سبيل الفرض ، فانه يجب أن تكون تلك القوة موجودة فيه ، فحينئذ يلزم منه أن كون هذه الأجسام ساكنة في أحيائها الطبيعية ومتحركة في أحيائها الغريبة ، لابد وأن تكون القوى

بوجوده فيها . فصار ذلك الذى ذكره فى اول الطبيعيات على سبيل الوضع والمصادرة ، مبينا هنا بالحجة .

المسألة الرابعة

فى

اثبات ان لكل حركة غاية معينة

قال الشيخ « ولأن كل مبدا حركة . لا يخلو اما ان يتوجه نحو شىء محدود ، او يتوجه نحو دور يحفظه ، او يتوجه لا الى غاية على الاستقامة . والمتوجه نحو شىء محدود اما بالطبع او بالادارة او بالقسر . والقسر ينتهى الى ارادة او طبع . وكل منتهى اليه مطلوب بطبع المتحرك او ارادته او طبع القاسر او ارادته . وكل ذلك لشيء هو كمال لذلك الشيء المرید او المطبوع ، وخروج الى الفعل فى مقولة يصير عند حصولها واحد المعلوم .

اما الطبيعى فكمال طبيعى . واما الارادى فكمال ارادى مطلق ، او بالحقيقة . وكل حركة نحو دور ، فانها اذا نسيت الى مبداءها الاول كانت لكمال ما هو حيز حقيقى او مطلق . وكذلك الحافظة .

واما القسم الثالث : فمحال . لان الارادة لا تتحرك الا نحو غرض مفروض . والطبيعة لا تتحرك الا الى غاية محدودة . وذلك لانها لو تحركت الى اى كيف اتفق مما ليس مميذا عنده عن غيره ، لم يكن . فان يتحرك نحو كيفية اولى بان لا يتحرك . فالن كل حركة نحو غاية »

التفسير : اعلم : ان كل حركة هى اما طبيعية او ارادية او قسرية . وطريق الحصر ان يقال : كل حركة فلا بد لها من مؤثر ، وذلك المؤثر اما ان يكون قوة موجودة فى ذلك المتحرك ، او شيئا مباينا عنه . كان الاول . فاما ان تكون تلك القوة تحرك بذاتها لا على سبيل الاختيار — وهى الطبيعة — او بالاختيار — وهى الارادة — واما المؤثر المباين فهو القسر . فثبت : ان كل حركة هى اما طبيعية او ارادية او قسرية . وايضا : فكل

حركة فهي اما مستقيمة او مستديرة . اذا عرفت هاتين المقسمتين ، فنقول : كل حركة فلا بد لها من مطلوب معين . اما الحركة المستقيمة فلانها ان كانت طبيعية فلا بد وان تكون متوجهة الى غاية معينة . اذ لو لم تكن كذلك لكان كونها متوجهة الى غاية معينة ترجيحاً للممكن من غير مرجح . وهو محال . وان كانت ارادية فلا بد وان تكون الحركة الى ذلك الجانب المعين ، ارجح عند ذلك المريد ، من الحركة الى الجانب الآخر ، اذ لو لم تكن كذلك لكان حصول هذه الحركة الى هذه الجهة دون سائر الجهات ، رجحاناً لأحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح . وهو محال . واما الحركة المستديرة فالقول فيها ما ذكرناه في المستقيمة بعينها ، سواء فرضت طبيعية او قسرية او ارادية .

والنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب .

اما قوله : « ولأن كل مبدا حركة لا يخلو » اعلم : ان كل قوة محركة فهي ايا أن تحرك حركة مستقيمة او مستديرة فإن كان الأول فلها أن تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة ، أو لا الى غاية معينة . فالأقسام ثلاثة : أحدها : القوة التي تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة . وثانيها : القوة التي تحرك حركة مستديرة . وثالثها : القوة التي تحرك حركة مستقيمة لا الى غاية معينة محدودة . فهذا هو تفسير قوله : كل مبدا حركة فاما أن يتوجه بها نحو شيء محدود ، أو يتوجه نحو نور يحفظه ، أو يتوجه لا الى غاية على سبيل الاستقامة »

ثم انه لما ذكر هذه الأقسام الثلاثة ، أراد أن يشرح أحوال كل واحد من هذه الأقسام . فبدأ بالقسم الاول — وهو الذي يحرك محركاً مستقيمة الى غاية معينة — فبين أن القوة التي هذا شأنها ، ايا أن تكون طبيعية او ارادية او قسرية . وقد ذكرنا وجه الحصر .

ثم قال : والنسر ينتهي الى ارادة أو طبع : والأمر كما قال . والا نزم استناد كل قسر الى قسر آخر ، على سبيل التسلسل أو الدور . وهما باطلان .

ثم بين أن ذلك الحد الذى هو نهاية تلك الحركة المستقيمة الصادرة عن الطبيعة والارادة والقسر ، وجب أن يكون مطلوباً بالذات لتلك القوة المحركة . والأمر كما قال . لأن تلك القوة لما حركت ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين ، وجب أن يكون الوصول الى ذلك الحد المعين مطلوباً بالذات لتلك القوة المحركة . ثم بين أن الوصول الى ذلك الحد المعين يكون كمالاً لذلك المتحرك . وبين ذلك بأن قال : الوصول الى ذلك الحد يقتضى خروج أمر من القوة الى الفعل ، وانتقال أمر من العدم الى الوجود . وكل ما كان كذلك ، فإنه يكون كمالاً .

ولما ذكر ذلك قال : أما الطبيعى فكمال طبيعى ، وأما الإرادى فكمال إرادى مطلق لو بالحقيقة . وهو ظاهر . وإنما قال : مطلقون أو بالحقيقة وذلك لأن الحيوان ما لم يعتقد فى أمر من الأمور : أن وجوده خير من عدمه ، فإنه لا يقصد (١) تكوينه . ثم إن تلك الاعتقاد إن كان مطابقاً كان ذلك للشيء حيزاً حقيقياً ، وإن كان غير مطابق كسان ذلك الشيء . خيراً مطلقاً . ولما تكلم فى الحركة المستقيمة ، شرع بعدها فى الحركة الدورية فقال : وكل حركة نحو دور ، فإنها إذا تسببت الى مبدأها الأول ، كانت لكمال ما ، سواء كان حقيقياً لو مطلقاً ، وكذلك الحافظ . وهذا ظاهر . ثم قال : وأما التقسيم الثالث فمحال ، لأن الإرادة لا تتحرك الا نحو غرض مفروض . والطبيعة لا تتحرك الا الى غاية محدودة . وهذا اعادة للدعوى .

ثم احتج عليها بأن قال : أنها لو تحركت الى أى كيف اتفق ، لم يكن بأن تتحرك نحو كيفية ، أولى بأن لا تتحرك . أو بأن تتحرك نحو كيفية أخرى . ولما كان ذلك باطلاً ، ثبت : أنه لا بد لكل حركة من غاية معينة .

قال الشيخ : « العبث حركة نحو غاية للمتحرك الإرادى القريب ، ليس نحو غاية لمحرك فكرى . فإن الذى يعبث ، يتخيل غرضاً للعبث ،

(١) من الممكن أن تترا : لا يعتقد .

فيشتاق اليه من حيث التخيل . واما اذا قيل : العبث انه ليس لغرض .
فمعناه : أنه ليس لغرض عقلي . فالعبث بيده ، محركه القريب هو محرك
عضل اليد ، ويتحرك الى غاية ما ، لتلك القوة . عندها تقف . الى غاية
ما اخرى للتخيل المستعمل للسوق . وليس لغاية عقلية »

الانفس : لما بين بالدليل : أن كل فاعل فلا بد له في فعله من عرض
وغاية . أورد على نفسه سؤالا . فقال : يشكل بالعبث . فانه فعل
اختياري وليس له فيه غاية وغرض . والجواب عليه : انا بينا أن الفعل
الاختياري مبداء القريب القوة الموجودة في العضلات المحركة للاعضاء ،
وقبلها القوة المشوقية وهي الرغبة في جذب النافع أو دفع الضار . وقبل
هذه القوة المشوقية : تصور أن ذلك الفعل نافع أو ضار ، اما تصورا
حاصلا على سبيل الفكر العقلي أو حاصلا على سبيل التخيل الحيواني
الاتقاي . فهذه المراتب الثلاث لا بد منها — وقد شرحناها في ما تقدم —
اذا عرفت هذا فنقول : الحركة الواقعة على سبيل العبث .
فاعلها القريب : هو القوة الموجودة في العضلة . ولا شك أن تلك القوة
تقتضى حصول تلك الحركة الى حد ما معين . فغاية القوة المحركة : اتصال
الجسم الى ذلك الحد المعين . وقد حصلت الغاية بالنسبة الى القوة المحركة
واما المرتبة الثانية : وهي القوة الشوقية فما لم تحصل هذه الارادة وهذا
الشوق ، الى احداث تلك الحركة الواقعة على سبيل العبث ، فان تلك
الحركة لا توجد . وغاية هذا الشوق المعين بالارادة الميينة : اتصال
ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين .

واما المرتبة الثالثة : وهي المبدأ البعيد . وهي اعتقاد أن ذلك الفعل
نافع أو ضار . فهذا أيضا لا بد منه . وقد عرفت أن هذا الاعتقاد تارة يكون
فكريا عقليا ، واخرى يكون تخيليا . ومبدأ الفعل العبثي — في أكثر الأمر —
هو هذا الاعتقاد التخيلي ، لا الاعتقاد الفكري . فيكون حصول هذا الفعل
العبثي الى الحد المعين غاية للاعتقاد التخيلي ، ولا يكون غاية للاعتقاد
الفكري ، الا أن الحاصل ههنا هو الاعتقاد التخيلي ، لا الاعتقاد الفكري .
فثبت بما ذكرنا : أن الفعل العبثي لم يحصل أيضا الا لغاية معينة .

قال الشيخ : « موجبات الشوق التخيلية غير مضبوطة فى الأمور الجزئية . ولا أيضا صحيحة الارتسام فى الذكر ، حتى اذا رجع التخيل الى الذكر ، صادف غرضا ما فعله ، وداعية اليه ثانيا . ومن اسباب تلك العادة : ان المعتاد يشقى ، اذا سئح للخيال اننى مذكر من مناسبة او مقابلة . وبالجمله : شئ ذو نسبة . فان كان العقل منصرفا عن ضبط ذلك الى أمور أخرى حسية او فكرية واختلس التفيل فيما بين ذلك اختلاسات ، تعثر على الذهن مصادفة السبب فيه ، فكانت نسبته اياه الى العبث اشد »

المفسر : قد ذكرنا ان هذا الفعل العبثى ، مبدؤ القريب هو القوة الموجودة فى العضلات . ولا شك ان هذا المبدأ حاصل . وأما المرتبة الثانية وهى الارادة والشوق الى الفعل . فلتاثل ان يقول : لا نسلم ان هذه الارادة حاصلة . وما الدليل على ان الفعل العبثى قد حصل فيه هذا الشوق والارادة ؟ فنقول : ان هذا الشوق والارادة حاصل فى الفعل (ولو لم يكونا حاصلين) فانه لا تحصل تلك الحركة . وأما المرتبة الثالثة : وهى اعتقاد ان ايجاد ذلك الفعل اولى من تركه . فهذا أيضا حاصل . وهذا الاعتقاد هو الموجب للمرتبة الثانية التى هى الشوق ، الا ان هذه الاعتقادات سريعة الطريان والزوال . وموجباتها أمور غير مضبوطة . وبتقدير ان تكون مضبوطة ، الا ان الانسان ينساها سريعا ولا يبقى ذكرها فى الذهن كثيرا . ولهذا المعنى قال فى « الاشارات » : « حضور ذلك المتصور شئ ، والعلم بذلك الحضور شئ آخر ، وبقاء اثر ذلك الحضور فى الذكر شئ آخر . ولا يلزم افكار المرتبة الاولى لفقدان المرتبتين الاخرين » ثم ذكر ان من جملة الاسباب الموجبة لحصول ذلك الشوق الاعتقاد . فان الانسان اذا اعتاد شيئا فكلما يذكره اشتاقه . ومن جملة الاسباب : ان العقل ربما كان مشغولا بهم من المهمات . وحينئذ لا يقوى على ضبط القوة التخيلية ، وحينئذ تطالع القوة التخيلية شيئا من الصور المخزونة فى خزانة الخيال ، وحينئذ يحصل اعتقاد ان ذلك الفعل نافع لو لئذ .

نثبت بجموع ما ذكرنا : ان الفعل العبثى لم ينفك عن غاية او غرض .



الفصل الرابع

فى

أَحْكَامُ الْعِلَلِ وَالْمَعْلُولَاتِ

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

حد السبب

قال الشيخ : « السبب : هو كل ما يتعلق به وجود الشيء من غير أن يكون وجود ذلك الشيء ، داخلا فى وجوده ، لو متحققا به وجوده »

المفسر : المراد منه : اذا تعلق وجود شيء بشيء آخر ، ولم يكن وجود الشيء الأول جزءا من وجود الثانى ، ولا سببا لوجود ذلك الثانى .
فان الثانى يكون سببا لذلك الأول . وحاصل الكلام : يرجع الى انه اذا كان شيء علة لمعلول ، فانه يجب أن لا يكون ذلك المعلول جزءا من ماهية تلك العلة ، ولا سببا لوجود تلك العلة . والا لزم الدور .

وقال فى كتاب « الحدود » : « العلة كل ذات وجرد ذات اخرى ،
انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل » واعلم : انه أيضا اشارة الى بيان (أن) الدور غير جائز فى العلل . وهذا القول الذى ذكره فى هذا الكتاب فاسد . وذلك لأن حاصله راجع الى امتناع تعليل كل واحد من الشيئين بالآخر ، الا أن هذا حكم من احكام العلل ، و (هى) انما يصار اليها بعد معرفة ماهية العلة .
فكيف تحصل جزءا لتعريف العلة ؟

وإذا ثبت هذا ، وجب استقاطه . وحينئذ يبقى مجرد قوله :
 « السبب : هو كل ما يتعلق به وجود الشيء » (قول) (١) مختل . لأن
 لفظة التعلق لفظة مجملة مشتركة بين أمور كثيرة . ومثل هذا اللفظ لا يجوز
 استعماله فى التعريفات . ولما التعريف المذكور فى الحدود ، فانه بحث
 سقط عنه امتناع الدور . وحينئذ يبقى مجرد قوله : « العلة كل ذات وجود
 ذات أخرى منه » يصح حاصل الكلام (منه) أنه أبطل لفظة « العلة » بلفظة
 « من » وهذا باطل من وجهين :

الأول : أن إبدال لفظ بلفظ ليس من باب التعريفات الحقيقية .

الثانى : أن لفظة « من » مشتركة بين ابتداء الغاية وبين التبعيض
 وبين التبيين . — على ما هو مذكور فى النحو — ولا يمكن حمله فى هذا
 الموضع الا على ابتداء الغاية . ثم ابتداء الغاية أقسام كثيرة . كالاتداء
 من الزمان ، ومن المكان ، ومن القابل ، ومن المؤثر . ولا شك أن المراد هنا
 ليس الا الابتداء من المؤثر ، فيصير هذا التعريف إبدالاً للفظلة الموضوعية لمعنى
 معين ، بلفظة مشتركة بين مفهومات كثيرة . ومعلوم أن ذلك باطل .

والأقرب عندى أن يقال : قد سمعت أن هنا علة صورية — وهى
 جزء الشيء الذى يجب حصول الشيء عند حصوله — وعلة مادية — وهى
 الجزء الذى به يحصل إمكان الشيء — وعلة فاعلية — وهى التى تؤثر
 فى وجود الشيء — وعلة غائية — وهى التى كان لأجلها الشيء — والقدر
 المشترك بينها — (وهو) أنه الذى يحتاج إليه الشيء —

واعلم : أن حاجة الشيء الى غيره ، قد تكون فى ماهيته . وهى
 كاحتياج الشيء الى جزئه المصورى وجزئه المادى . وجزؤه المادى قد
 يحتاج الى شيء فى وجوده فقط — وهو السبب الفاعل والغائى — والقدر
 المشترك بين الكل هو قولنا : أنه محتاج إليه . فان قيل : فالشرط أيضاً
 محتاج إليه . قلنا : الشرط فى الحقيقة عبارة عن جزء العلة .

ونحن فى هذا الموضع لا نفرق بين العلة التامة وبين جزء العلة .

(١) أن هذا القدر أيضاً : ص

المسألة الثانية

فى

حصر الاسباب فى الاربعة المذكورة

قال الشيخ : « فنه سبب معد ، ومنه سبب موجب ، فاذن كل

سبب شرط . والشرط اما ان يكون موجبا او غير موجب . والذى ليس
بموجب فهو اما ان يكون قابلا للوجود او لا يكون قابلا . فان لم يكن قابلا
للوجود لم يكن جزء شرط يوجب الوجود . فلا حاجة اليه »

المتصير : هذا الفصل كالمجلس على هذا الكتاب . ويعد أن يكون

كلام « للشيخ » وبالجمله : فيطلب تفسيره من غيرى .

قال الشيخ : « بل كل سبب اما ان يكون جزءا مما هو سببه ، او

لا يكون . فان كان جزءا . فاما ان يكون جزء وجوده بانفراده ، ويعطى
الفعل لما هو جزءا له . او يكون جزءا بانفراده ، يعطيه القوة . والذى

يعطيه القوة أن يكون به الشيء بالقوة . وفيه قوة الشيء . هو مادته
وهيولاه . والآخر الموجب له فهو من الاسباب الموجبة . ويسمى صورة .

والذى ليس بجزء ومنه ، اما أن تكون سببته لقوام ذلك الآخر ببيانته ذاته ،

أو بمواصلة ذاته . والذى هو بمواصلة ذاته يسمى موضوعا . والذى هو
ببيانته ذاته ، فاما أن يفيد وجود تلك المبين بأن يكون لأجله . وهو المغاية .

أو لا يكون كذلك . وهو المفاعل . فالاسباب اثن خمسة : مادة ، وموضوع ،
وصورة ، وفاعل ، وغاية . لكن المادة والموضوع يشتركان فى أن كل واحد منهما

فيه قوة وجود الشيء . وإن افترقا فى أن أحدهما جزء والآخر ليس بجزء ،
فيجب أن يوجد كشيء واحد . وهو الذى فيه الوجود . فتكون الاسباب

أربعة : ما شيه ، وما به ، وما منه ، وما له »

التفسير : انى قد حذفت بعد الفاظ هذا الفصل . ومع ذلك فهذا الذى كتبته طويل . وحاصل الكلام ان يقال : الذى يحتاج الشئ اليه . اما ان يكون جزء ماهيته ، او لا يكون . فان كان الأول فاما ان يكون به وجود الشئ بالقوة وهو المادة ، واما ان يكون به وجود الشئ بالفعل . وهو الصورة . واما ان يكون به الشئ وهو الفاعل ، او لأجله الشئ وهو الغاية . فهذا حاصل هذا الكلام .

واعلم : ان الجواز (فى) العلة الغائية قسم من أقسام العلة الفاعلة . وذلك لأن قدرة الانسان ، وسائر الحيوانات — قدرة على الضدين — فانه يمكنه الفعل والتفكير ويمكنه الحركة الى هذه الجهة وإلى تلك الأخرى . فقدرته حاصلة لجميع هذه الأمور وقبل انصاف (٢) القصد المخصص للشوق المرجح اليها ، يمتنع صدور فعل معين عنها . والا لزم الرجحان من غير مرجح — وهو محال — وان انصاف القصد الخاص الى تلك القدرة ، فحينئذ تصير تلك القدرة مبدأ لذلك الفعل المعين .

اذا عرفت هذا ، فنقول : تلك القدرة قبل انضياف ذلك القصد اليها ما كانت مبدأ لذلك الفعل المعين وبعد انضياف ذلك القصد اليها صارت مبدأ لذلك بالفعل المعين . فهذا القصد المعين علة فاعلة لحصول تلك المبدئية المعينة . فثبت : ان العلة الغائية قسم من أقسام العلة الفاعلية .

المسألة الثالثة

فى

بيان أن تأثير الفاعل ليس الا فى وجود الفعل

قال الشيخ : « السبب الفاعل لما يحدث ليس سببا للحادث من حيث هو حادث من كل جهة ، لأن الحادث له وجود بعد أن لم يكن . وكونه بعد أن لم يكن ليس بفعل فاعل ، انما ذلك الوجود هو المتعلق بغيره ، ولكن له من نفسه أنه لم يكن »

(٢) فقبل انصاف : ص

التفسير: الأثر إذا حدث بعد أن لم يكن . فله أمور ثلاثة :

أحدها : الوجود الحاصل فى الحال . **والثاني :** العدم السابق .
والثالث : كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم . إذا عرفت هذا فنقول :
الفاعل لا تأثير له فى العدم السابق ، لأن ذلك العدم نفي محض وسلب
صرف . والأمر الواقع بالفعل أمر ثابت . فالتقول بأن هذا الأثر الثابت هو
عين ذلك العدم المصروف محال . وأيضا : الفاعل لا تأثير له فى كون هذا
الوجود مسبوقا بذلك العدم ، لأن مسبوقية هذا الوجود ، متى حصل ،
فانه يجب لذاته أن يكون مسبوقا بالعدم ، وما بالذات لا يكون ما بالغير .
ولما بطل هذان القسمان ، ثبت : أنه لا تأثير للفاعل الا فى الوجود نقط .
وهذا القدر هو المذكور فى الكتاب . والمقصود منه : أن دوام الفعل بدوام
الفاعل لا يتدح فى كون الفعل فعلا وكون الفاعل فاعلا . وذلك لأنه لما ثبت
أنه لا تأثير للفاعل البتة الا فى اعطاء الوجود لما يكون فى ذاته ممكن الوجود .
فهذا الحال لا يختلف باختلاف كون ذلك الفعل دائما ، أو متجددا ، فوجب
أن لا يمتنع دوام الفعل بدوام فاعله .

المسألة الرابعة

فى

بيان أن العلة الموجدة لابد وأن
تكون موجوده حال وجود المعلول

قال الشيخ : « إذا كان الوجود متعلقا بالغير ، فستحيل أن يكون
وجوده عن علة ليست بعلة الوجود ، تكون مع الوجود على ترتيب يقتضى
لا محالة — كما علمت — نهاية عند الأسباب الأولى »

التفسير : هذه المسألة اشرف مسائل باب العلة والمعلول وعليها مدار
البرهان المذكور فى اثبات واجب الوجود .

وبيانه : انا لو جوزنا أن يكون المتأخر بالزمان معلولا لما هو متقدم
بالزمان ، فحينئذ يمكن أن يقال : علة وجود هذه الممكنات الحاصلة فى الحال
أمور سابقة عليها ، وعلة تلك الأشياء أمور أخرى سابقة عليها . وعلى

هذا الترتيب لا الى اول . وحينئذ ينسد باب اثبات واجب الوجود ، لأن القول بحوادث لا اول لها ، لا كان حقا عند الفلاسفة ، فلمل المقتضى لكل حادث آخر قبله ، لا الى اول . وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات واجب الوجود .

أما المتكلمون . فلما كان القول بحوادث لا اول لها باطلا عندهم ، لا جرم تخلصوا عن هذا السؤال ، وقالوا : لابد من انتهاء الحوادث الى الحادث الأول . وذلك الحادث الأول ، لابد له من فاعل قديم .

وأما الفلاسفة . فلما تعذر عليهم دفع هذا السؤال بهذا الطريق . ذكروا طريقا آخر ، فقالوا : العلة الموجودة يجب أن تكون موجودة مع المعلول في الزمان . فلو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية ، لزم كونها بأسرها موجودة ، دفعة واحدة . وذلك محال عندنا . انها المجوز عندنا : كون كل واحد من الحوادث مسبوقا بغيره سببقا زمانيا لا الى اول . فثبت : أن الفلاسفة لا يمكنهم اثبات واجب الوجود الا بالبناء على هذا الأصل . فنقول : الذي يدل على صحة هذا الأصل ما ذكره « الشيخ » وهو : أنه اذا كان وجود هذا الأثر متعلقا بذلك المؤثر ، فمن المنتع أن يحصل وجود هذا الأثر ، مع أن تلك العلة ليست موجودة . فان قال قائل : نحن لا نقول أن وجود هذا الأثر متعلق بوجود ذلك المؤثر في الحال عندنا ، بل انه متعلق بوجود ذلك المؤثر في الماضي . فان ادعيتم انه ليس الأمر كذلك ، فهذا دعوى عن المنزع فيه . فنقول : يجب علينا تكميم هذه الحجة بحيث نستقط عنه هذا السؤال . وتقديره : أن نقول : تأثير المؤثر في وجود الأثر اما أن يحصل حال وجوده أو لا حال وجوده . فان كان الأول وجب أن يكون موجودا حال وجود الأثر ، لا كونه مؤثرا في الحال مع أنه لا حصول له في الحال محال . وان كان الثاني فحينئذ يصدق في الزمان الماضي أنه حصل التأثير ، وصدق فيه أنه لم يحصل الأثر . فحينئذ يلزم أن يقال : أنه حصل التأثير مع عدم الأثر . وهذا محال لوجوه :

الأول : انه لو كان الامر كذلك ، لكان التأثير مفايرا للأثر ، وحينئذ يكون التأثير في ذلك الأثر زائدا عليه . ويلزم التسلسل .

والثانى : انه اذا كان حصول التأثير متقنيا بالزمان على حصول الاثر ، كان حصول الاثر الثانى فى ذلك الاثر الاول متقنيا عليه أيضا بالزمان . ولما كانت مراتب هذه التأثيرات غير متناهية ، لزم أن يكون كل مؤثر متقدما على اثره بأزمنة غير متناهية . وهو محال .

والثالث : ان التأثير نسبة بين وجود الاثر ، وبين وجود المؤثر ، وحصول النسبة مشروط بحصول كلا المتنسبين ، فالتقول بحصول هذه النسبة مع عدم أحد المتنسبين ، يكون باطلا .

والرابع : ان الاثر قبل زمان وجوده محبوم . فيكون العدم الاصلى الازلى باقيا كما كان ، ومتى كان الأمر كذلك كان ذلك الزمان مساويا لسائر الأزمنة التى كان العدم الاصلى حاصلا فيها ، وكما امتنع حصول التأثير فى سائر الأزمنة المتقدمة ، فكذا فى هذا الزمان .

فثبت بهذا البرهان التاطع : أن العلة الموجودة لا بد وأن تكون موجودة مع المعلول . واذا ثبت هذا الاصل ، فنقول : لو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير النهاية ، لكان هذا المجموع موجودا دفعة واحدة . الا ان ذلك محال ، لانا بينا بالدليل التطبيقي أن كل جملة لها ترتيب فى الطبع كالعلل ، او فى الوضع كالأبعاد . فدخل ما لا نهاية له فيه محال . وهو المراد فى قول « الشيخ » فى هذا الفصل : ان هذا الترتيب يقتضى لا محالة نهاية عند الاسباب الاولى — كما علمت — فقولنا اشارة الى دليل التطبيق .



الفصل الخامس

في الوجود

وَبَيَانُ انْقِسَامِهِ إِلَى الْجَوْهَرِ وَالْعَرَضِ

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

في

أن قول الموجود على ما تحته بالتشكيك

قال الشيخ : « الموجود يقال بمعنى التشكيك على الذي وجوده

لا في موضوع ، وعلى الذي وجوده في موضوع »

المختصر : اللفظ المشكك هو اللفظ الدال على معنى واحد مشترك فيه بين جزئيات كثيرة ، بشرط أن يكون حصول ذلك المعنى في بعض تلك الجزئيات ، أولى من حصوله في البعض . فاذا قلنا : أن لفظ الموجود كذلك ، وجب علينا بيان أمرين :

أحدهما : أن المفهوم من كون الشيء موجودا ، مفهوم واحد في جميع الموجودات .

والثاني : أن ذلك المفهوم بالجواهر ، أولى منه بالعرض .

أما المطلوب الأول فاعلم أن من الناس من قال : لفظ الموجود واقع على الواجب وعلى الممكن وعلى الجوهر وعلى كل واحد من الأعراض بالاشتراك اللفظي فقط ، وليس هناك مفهوم مشترك .

واتفق الحكماء على أن لفظ الموجود يفيد معنى واحدا في جميع

انقسام الموجودات . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان بديهية العقل حاكمة بأن مقابل السلب شيء واحد . وهو الإيجاب . ولو لم يكن الإيجاب مفهوما واحدا ، لا كان الأمر كذلك .

الحجة الثانية : ان الموجود مورد التقسيم الى الواجب والممكن ، وكل ما كان مورد التقسيم الى قسمين ، فانه مشترك بينهما . فالموجود أمر مشترك بين الواجب والممكن .

الحجة الثالثة : المفهوم من الوجود : أمر باق مع تغير الاعتقاد في كونه واجبا أو ممكنا . وكل ما كان باقيا مع قسمين فهو مشترك بينهما . فالموجود مشترك بين الواجب والممكن .

الحجة الرابعة : الحكم على الموجود بأنه شيء مشترك ، يعم جميع الموجودات . ولو لم يكن الموجود مفهوما واحدا ، لم يكن الحكم عليه متناولا لكل الموجودات .

الحجة الخامسة : كما ان بديهية العقل حاكمة بأن المعقول من الجوهرية والعرضية والجسمية والسواد والبياضة مفهوم واحد ، فكذلك هي حاكمة بأن المعقول من الموجودية مفهوم واحد . وان تكذيب البديهية في هذا الحكم ، فليجز تكذيبها في الحكم الأول .

الحجة السادسة : لو ان انسانا أنشأ قصيدة وجعل لفظها لفظا مشتركا في قافية لأبيات كثيرة ، لحكم كل انسان سليم العقل بأن هذه القافية مكررة . وذلك يدل على أن الفطرة السلية شاهدة بأن المفهوم من الوجود (1) أمر واحد في الكل .

الحجة السابعة : لو كان لفظ الموجود لا يفيد فائدة واحدة ، بل يفيد فوائد مختلفة . لكننا اذا قلنا : السواد موجود ، وجب أن يبقى الشك في أنه موجود بأى المعانى ؟ ولما لم يقع هذا الشك ، علمنا : أن المفهوم من كونه موجودا ، أمرا واحد .

(1) تنطق الوجود في ص

فان قالوا : انما لم يقع الشك فيه ، لأن المراد من كونه موجودا نفس كونه سوادا . فنقول : هذا باطل . اذ لو كان المشار اليه بقولنا السواد ، ويقولنا الموجود ، أمرا واحدا ، لكان لا يبقى فرق بين قولنا السواد موجود — الذى هو تصديق — وبين قولنا السواد — الذى هو تصور — وحينئذ يلزم أن لا يبقى فرق بين التصديق وبين التصور . وهذا فاسد .

أما المطلوب الثانى : وهو فى بيان أن الواجب لذاته أولى بالموجودية من الممكن لذاته ، والجوهر أولى بالموجودية من المعرض . فالمراد من الأولى : كثرة اللوازم والآثار . وإذا عرفت أن المراد من الأولى ذلك ، عرفت بالضرورة : أن الواجب لذاته أولى بالموجودية من الممكن ، والجوهر أولى من المعرض . ^٨

المسألة الثانية

فى

تحقيق الكلام فى قولنا : الجوهر موجود لا فى موضوع

قال الشيخ : « قولنا وجود لا فى موضوع يفهم منه معنيان : احدهما : أن يكون وجود حاصل . وذلك الوجود لا فى موضوع . والآخر : أن يكون معناه : الشيء الذى وجوده ليس فى موضوع . والفرق بين المعنيين : أنك تدرى أن الانسان هو الذى وجوده أن يكون لا فى موضوع ، ولست تدرى أنه لا محالة موجود لا فى موضوع . فانك قد تحكم بهذا الحكم على الشيء الذى يجوز أن يكون معدوما . وكون الشيء موجود ، الا موضوع بالمعنى الاول ، أمر لازم لوجود الشيء ، لا يدخل فى ماهية الشيء . وهما مما قد يبحث عنه ، فانه ليس هناك معنى الا الوجود الذى ليس هو بنفسه ماهية لشيء من الموجودات التى عندنا . وقد زيد عليه : أنه ليس فى موضوع . فاذن هذا المعنى لا يكون جنسا . وذلك لأنه اذا كان شيء ماهيته أنه موجود ، ثم ذلك الموجود ليس فى موضوع ، فلا يتناول سائر الأشياء التى ليس وجودها فى ماهيتها ، فلا تكون جنسا له ولغيره . اما المعنى الثانى : وهو الذى معناه شيء .

لها له إذا وجد على هذا النحو من الوجود ، فهو مقولة للجوهر ، فلا
يمكنك إذا فهمت حقيقة الجوهر ، أنه لا يحمل عليه المعنى الأول ، ويمكنك
أن تحمل المعنى الآخر عليه »

التفسير : أنه في الفصل الأول من الإلهيات في هذا الكتاب . ذكر :
أن الجوهر هو الموجود لا في موضوع ، وأن العرض هو الموجود في
موضوع . ولو أنه ذكر هذا الكلام هناك ، لكان البيق وأولى . ثم نقول :
لما إذا قلنا : الجوهر موجود لا في موضوع . فهذا يحتل أمرين :

أحدهما : أن يكون موجودا في الحال ، بشرط أن لا يكون في
موضوع .

والثاني : أن تكون ماهيته متى كانت موجودة ، كانت لا في
موضوع .

والفرق بين الماهيتين ظاهر . فأنك إذا قلت : المغناطيس هو الذي
يكون جانبا للحديد . فإن أردت به : أنه الذي يكون موصوفا بالفعل بهذا
الجذب ، فهذا باطل لأن المغناطيس إذا لم يجد حديدا ، فإنه لا يكون
جانبا للحديد . وأما أن أردت به : أنه الذي يجذب الحديد لو وجده ،
فهذا صادق ، سواء كان جانبا للحديد بالفعل ، أو لم يكن كذلك .

إذا عرفت هذا فنقول : ليس المراد من كون الجوهر جوهرًا : هو
المعنى الأول . والحليل عليه : أنا نقطع بأن الإنسان جوهر ، مع أننا قد
نشك في أنه هل هو موجود في الحال (أم غير موجود ؟) فثبت : أن
كونه جوهرًا (يكون) حاصلا ، حال ما يكون وجوده مشكوكا فيه .
وذلك يدل على أنه ليس جوهرًا لأجل أنه موجود بالفعل .

ولنقاتل أن يقول : السؤال على هذا الكلام من وجوه :

للسؤال الأول : ادعى أن الشاك في وجود الإنسان بمالم بأنه
جوهر قبل دخوله في الوجود ، أو تدعى أن الشاك في وجود الإنسان عالم
بأنه عند دخوله في الوجود يكون جوهرًا ؟ فإن كان المراد هو الأول
فهو باطل . لأنه لو كان جوهرًا قبل دخوله في الوجود ، لزم كون المعدم

جوهرًا . وهذا هو الذول بأن المعلوم شيء (٢) . و « الشيخ » لما ذكر هذا المذهب في أول الهيات « الشفاء » استبعده جدا ، وحكم على أصحاب هذا المذهب بالجهل (٣) وقلة العقل . فكيف يلتزمه في هذا المقام ؟ وأما أن كان المراد هو الثاني . فذلك لا يدل على أن الوجود غير محتمل في الجوهرية ، لأنه يرجع حاصله الى أن الذي أشك في وجوده في الحال ، أعلم أنه إذا وجد ، فانه حال وجوده يكون جوهرًا . وهذا القدر لا يقدح في قول من يقول : أن كونه موجودا هو كونه جوهرًا . لأن كونه موجودا وكونه جوهرًا أمران منتظران في الزمان الثاني ، وعند حصول أحدهما يكون الآخر أيضا حاصلًا . وذلك لا يقتضى كون لحدما خارجا عن ماهية الآخر أو داخلا فيها .

والسؤال الثاني : أن الوجه الذي ذكرتم . أن هل على أن الوجود لا في موضوع بالتفسير الأول ، لا يمكن أن يكون جنسا لما تحته . فهنا أيضا دلائل تدل على أن الوجود لا في موضوع بالتفسير الثاني . لا يمكن أن تكون أيضا جنسا لما تحته .

فالحجة الأولى : أن الجوهر بهذا المعنى لو كان جنسا لما تحته ، لكان امتياز كل واحد من أنواعه عن الآخر بفضل ذلك الفصل ، يمتنع أن يكون عرضيا ، لا يمتنع كون العرض مقوما للجوهر ، فوجب أن يكون جوهرًا . وحينئذ يكون الجنس جزءا من ماهية الفصل ، وحينئذ يكون الفصل مشاركا للنوع في طبيعة الجنس ، فوجب أن يكون امتياز الفصل

(٢) هل المعلوم شيء ؟ قال بعضهم : أنه ليس بشيء ، لأنه قد يتردد في بدائه العقول : أن النفي والاثبات ضدان . والوجود هو الذي يقال له شيء . لأنك إذا نفيت شيئا ، أثبتته كائنا من قبل النفي . وهذا مستفاد من كلام الإمام الرازي في مسألة بيان أنه لا ضد له ونصه : « الشيء لا يكون له ضد ، إلا إذا كان له موضوع . وكل ما كان في موضوع كان محتاجا الى الموضوع ، فيمتنع أن يكون له . وفي قوله تعالى : « وقد خلقناك من قبل ولم تكن شيئا » أى شيئا يعتمد به . يقول المزمخشري رحمه الله : لأن المعلوم ليس بشيء ، أو شيئا يعتمد به ، كقولهم عجيب من لا شيء . وقوله . إذا رأى غير شيء ظنه رجلا

(٣) اقتبس ابن قتيبة من ابن سينا اطلاق صفة الجهل على المخالفين في الراى . لا أن الجهل بمعنى عدم العلم . يقول ابن نعيم : في الرد على المنطقيين : « والمشهور المتواتر : أن « أرسطو » وزير الاسكندر بن فيلبس » كان قبل المسيح بنحو ثلثمائة سنة . وكثير من الجهال يحسب أن هذا هو « ذو القرنين » المذكور في القرآن ، ويعظم « أرسطو » بكونه كان وزيرا له ، كما ذكر ذلك « ابن سينا » وأمثاله من الجهال بأخبار الأمم » ١ هـ

والمشهور المتواتر هو الصحيح في نظرى ، وما قاله هؤلاء الأفاضل — الذين حسبهم من الجهال — صحيح . ويعلل قوله بها نصه : « وكلامنا هنا في ضلال هؤلاء المتفلسفة الذين يبنون ضلالهم بضلال غيرهم ، فيتعلقون بالكذب في المنقولات وبالجهل في العقولات . كقولهم : أن أرسطو وزير ذى القرنين ، المذكور في القرآن ، لأنهم سمعوا أنه كان وزير الاسكندر . وذو القرنين يقال له : الاسكندر . وهذا من جهلهم . فان الاسكندر الذى وزر له أرسطو ، هو ابن فيلبس المقدونى ، الذى يؤرخ له تاريخ الروم ، المعروف عند اليهود والنصارى . وهو انما ذهب الى أرض القدس ، ولم يصل الى السد ، عند من يعرف أخباره ، وكان مشركا يعبد الأصنام . وكذلك أرسطو وقومه كانوا مشركين يعبدون الأصنام . وذو القرنين كان موحدًا مؤمنًا بالله ، وكان متقدمًا على هذا . ومن يسميه الاسكندر يقول : هو الاسكندر بن دارا » هذا نص كلامه . وهو كلام نقض به المشهور في كتب المؤرخين بغير حجة ولا برهان . ولو أنه ذكر حججا وبراهين ، لكان له عذر في وصفه اياهم بالجهل . وقوله : « فان الاسكندر الذى وزر له أرسطو ، هو ابن فيلبس المقدونى ، الذى يؤرخ له تاريخ الروم المعروف عند اليهود والنصارى » قول صحيح . وقوله : « ولم يصل الى السد » قول باطل . فانه وصل الى السد وأمر ببنائه . فان المؤرخين يقولون : أن الاسكندر المعروف الذى يؤرخ له تاريخ الروم ، هو نفسه الذى وصل الى السد ، بعدما وصل الى أرض القدس . وقوله : « وكان مشركا يعبد الأصنام » صحيح . ولظنه أن قول الله تعالى عن ذى القرنين « يرد الى ربه » وقوله « ربى » مفهوم منه أن ذا القرنين كان موحدًا مؤمنًا بالله ، قال انه مؤمن ، مع أن القولين لا يدلان على انه كان موحدًا مؤمنًا بالله . وقوله عن ذى القرنين المذكور في القرآن انه « كان متقدمًا على هذا » أى عن الاسكندر الذى وزر له »

« أرسطو » ينقصه الدليل . فليس فى كتب المؤرخين الا واحد . وقوله :
 « ومن يسميه الاسكندر يقول : هو الاسكندر بن دارا » يحتاج الى دليل .
 نلك لان الاسكندر غلب « دارا » ملك الفرس وهزمه ، لا انه ابن « دارا »
 وبيان ان القولين لا يدلان على ان « الاسكندر » كان موحدًا مؤمنًا
 بالله هو : قوله تعالى :

ا — « قال : اما من ظلم فسوف نعذبه ، ثم يرد الى ربه ، فيعذبه
 عذابا نكرا » المراد من ربه : رب هذا الظالم . وقد يكون ربه هو الله
 تعالى ، وقد يكون ربه الها آخر ، كان يعبد . وذلك مثل قول ابراهيم
 عليه السلام عن الكوكب : « هذا ربى » لالزام الخصوم ، وما كان ربا
 نه فى اعتقاده . ومثل قول اليهودى والنصرانى والمسلم : « ربى » فرب
 اليهودى والمسلم هو الله تعالى ، ورب النصرانى هو المسيح ، أو المسيح
 ومعها الهان آخران . فالكلمة واحدة والمعنى بحسب الاعتقاد مختلف ،
 فيكون اللفظ من المتشابه .

ب — ونفس المعنى فى قوله تعالى : « قال : ما مكى فيه ربى خير »
 كلمة « ربى » تحتل الله تعالى وتحتل الرب الذى كان يعبد ذو القرنين
 — وهو الاسكندر الأكبر بن فيليس — ولهذا الاحتمال سارت الكلمة من
 التشابه . ومحكمها : ان كتب التواريخ اثبتت ان ذى القرنين لما وصل الى بلاد
 انسد ، وجدهم يعبدون غير الله تعالى ، فعبد معهم الههم ، ولما وصل
 الى مصر عبد مع المصريين الههم ، ولما وصل الى فلسطين عبد مع اليهود
 الههم — الذى هو الله تعالى — وكان يتقرب الى أهل البلاد التى ينتحها
 باظهاره الخضوع لمعبوداتهم . اما هو فكان له اله يعرفه فى بلاد اليونان .
 ومن المحتمل ان يكون هو وأرسطو وسائر اليونانيين على علم بالله تعالى
 لان علماء بني اسرائيل كانوا يطوفون البلاد لنشر دينهم من قبل سبى بابل .
 ولما تمصروا الدين على جنسهم ، صار الدين مشوها عند الأمم .

ولان نص « ربه » و « ربى » متشابه ينبغى الرد الى المحكم . والمحكم هو
 ما اثبتته المؤرخون . لان الذين سألوا الرسول ﷺ سألوا ليعرفوا أنه
 صادق أم لا ؟ وهم سيعرفون أنه صادق مما هو بدون فى كتاب التاريخ .
 ولما كانت كتب التاريخ تعين واحدا هو الاسكندر الأكبر المقدونى ، فانه
 يكون هو المراد .

ومن الأقوال التي أوردها الإمام فخر الدين الرازي عن « ذى القرنين » ما نصه : انه هو « الاسكندر بن فيليبوس اليوناني » وللخليل عليه : أن القرآن دل على أن الرجل المسمى بذى القرنين ، بلغ ملكه لى أقصى المغرب . بدليل : قوله : « حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فى عين حمئة » وأيضا : بلغ ملكه أقصى المشرق بدليل : قوله : « حتى اذا بلغ مطلع الشمس » وأيضا : بلغ ملكه أقصى الشمال . بدليل : أن « ياجوج ومأجوج » قوم من الترك ، يسكنون فى أقصى الشمال . وبدليل : أن السد المذكور فى القرآن ، يقال فى كتب التواريخ : انه مبنى فى أقصى الشمال .

فهذا الانسان المسمى بذى القرنين فى القرآن ، قد دل القرآن على ان ملكه بلغ أقصى المغرب والمشرق والشمال . وهذا هو تمام المقدر المعمور من الأرض . ومثل هذا الملك البسيط لا شك لانه على خلاف العادات ، وما كان كذلك وجب أن يبقى ذكره مخلدا على وجه الأرض ، ولن لا يبقى مخفيا مستترا . والملك الذى اشتهر فى كتب التواريخ انه بلغ ملكه الى هذا الحد ، ليس الا « الاسكندر » وذلك لأنه لما مات أبوه ، جمع ملوك الأرض بعد أن كانوا طوائف ، ثم جمع ملوك المغرب وقهرهم وأمعن (فى القتل) حتى انتهى الى البحر الأخضر ، ثم عاد الى « مصر » فبنى « الاسكندرية » وسماها باسم نفسه ، ثم دخل الشام ، وقصد بنى اسرائيل ، وورد « بيت المقدس » ونجح فى مذهبه ، ثم انعطف الى « أرمينية » و « ماب الأوباب » ودان له العراقيون والقبط والبربر . ثم توجه نحو « دارا بن دارا » وهزمه مرات ، الى أن قتله صاحب حرسه ، فاستولى « الاسكندر » على ممالك الفرس ، ثم قصد « الهند » و « الصين » وغزا الأمم البعيدة ، ورجع الى « خراسان » وبنى المدن الكثيرة ، ورجع الى « العراق » ومرض . « شهر زور » ومات بها .

ولما ثبت بالقرآن : أن ذا القرنين كان رجلا ملك الأرض بالكلية . او ما يقرب منها ، وثبت بعلم التواريخ : أن الذى هذا شأنه ما كان الا « الاسكندر » وجب القطع بان المراد بذى القرنين : هو « الاسكندر بن فيليبوس اليونانى » . هـ

وفى الكتب أن الاسكندر كان له ولد يحبه ، وقد دفعه الى المؤدبين ليادبوه وليعلموه ، ولما كبر فى العلم عظم المؤدبين والمعلمين واحترمهم أكثر من تعظيمه واحترامه لأبيه . ولما سأل عن سبب ذلك . قال له

ابنه : انت انجبتني بشهوة كانت لك لذة ، وبها صرت في الدنيا المبلوءة
بالآفات والمصائب . وخلصني من الدنيا لا يكون الا بالمعلم . فلذلك أحترم
المعلم والمؤدب وأعظمهما لأن خلاصى لا يكون الا على أيديهما .

وعن طريق الحكم والمتشابه . جاء عن يونس عليه السلام : « فالتقه
الحوت وهو مليم » وهذا نص محكم . وجاء عنه « لبثت في بطنه الى يوم
يبعثون » وهذا نص متشابه . والنص المحكم يثبت أنه لم يدخل البطن .
لأنه لو دخل البطن لما كان يقول « التقه » أى وضعه بين شديقيه .
ولأنه لو دخل البطن لأكل الحوت لحمه وفنت عظامه ، وتفدى به ، وأخرجه
ونبذه بالمراء وهو سقيم لا يدل على أن الحوت قد أكله . وبطنه إما أن
تدل على بطن الحوت ، وإما أن تدل مجازاً على بطن البحر . والمعنى
المجازى هو المتفق مع الحكم ، فيكون هو مراد الله تعالى .

وشبيه بهذه المسألة عن طريق الحكم والمتشابه : مسألة الوهية
فرعون . فقد زعم البعض أن بعض المصريين قد عبدوا فرعون ، كما عبد
الكفار الأصنام . وذلك من قول فرعون لقومه : « ما علمت لكم من إله
غيرى » (القصص ٢٨) وهؤلاء أخذوا بظاهر النص — وهو متشابه —
ولم يلتفتوا الى محكمه . ومحكمه هو : « وقال الملأ من قوم فرعون :
انذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض ، ويذكرك وآلهتك » (الأعراف
١٢٧) وايضا : قوله تعالى : « وقال فرعون : ذرونى أقتل موسى .
وليدع ربه . انى أخاف أن يبدل دينكم » (غافر ٢٦) فقوله : « ويفزك
وآلهتك » نص على أن فرعون لم يعبد نفسه ، وإنما عبد غيره ، وهو
نص لا يحتل معنيين . ويؤكد أنه عبد غيره : قوله لقومه : « انى أخاف »
ومن صفة الإله في نظر المعتدين فيه : أن لا يخاف . وقوله « من إله
غيرى » نص متشابه يحتل الإله الذى يعبد مثل الصنم ، ويحتل الإله
بمعنى السيد الرئيس الذى لا يرأسه من الناس أحد في قومه . والمعنى
الثانى هو المتفق مع الحكم ، فيكون هو مراد الله تعالى . وكذلك كلمة
« ربكم » قد يراد منها : السيد الرئيس وفي اللغة العبرانية أن « الإله »
ثانى في الكلام بمعنى السيد — والعبرانية والعربية بن أصل واحد —

وفى التوراة يقول الله لموسى — كما هو مكتوب — : « انا جعلتك الها لفرعون . وهرون اخوك يكون نبيك » (خروج ٧ : ١) اى جعلتك له سيدا ، وجعلت لك هرون مساعدا . ليفسر كلامك له .

نشير بهذه المسألة عن طريق المحكم والمتشابه : مسألة غرق فرعون .

١ — وفى القرآن نص على أنه لم يغرق فى اليم . وهو « فالיום ننجيك بيدك » لتكون لمن خلفك آية » (يونس ٩٢) ومعناه : أن هذا وعد له بالنجاة ، ليخبر قومه بأن موسى عليه السلام رسول الله تعالى .

٢ — وفى القرآن نص على أنه غرق فى اليم . وهو « فاغرقناه ومن معه جميعا » (الاسراء ١٧٠) .

والغرق إما أن يفسر بالغرق فى الماء — وهذا هو المعنى الأول فيه — وإما أن يفسر بضياغ القوة ، ولو لم يمت فى الماء — وهذا هو المعنى الثانى — كما يقال : غرق فى بحر المهوم . والمهوم ليست ماء فى بحر ، وبراده : تاه وتبددت افكاره ، واختلط عليه أمره .

ولأن الفرق يحتمل معنيين ، يكون النص متشابها . وفى هذه الحالة يكون المعنى الثانى وهو ضياغ قوة فرعون بعد غرق جنوده حقيقة فى اليم : هو المتفق مع النص المحكم ، الذى يدل على نجاته ، ليخبر من خلفه بها شاهده من عظمة الله تعالى .

ولأن المفسرين لم يلتفتوا الى المحكم والمتشابه ، حاروا فى تفسير « فالיום ننجيك بيدك » على وجوه كثيرة . وقرا بعضهم « ننجيك » بالحاء المهملة بدل « ننجيك » بالجيم المعجمة ، وقرا بعضهم « لمن خلفك » بالقاف ، اى لتكون لخلفك آية كسائر آياته ، وذكر الامام الرازى — رحمه الله — وجوها كثيرة فى النجاة ، وجوها كثيرة فى « بيدك » وفى كلام العرب : « اتند بجلدك من هذه المشكلة » كناية عن الهرب منها . ولا يدل قولهم هذا على أن ينفذ فقط دون روجه . وكذلك « فالיום ننجيك بيدك » هو كناية عن النجاة . ولا يدل على النجاة بالجسد دون الروح ، كما قال الرازى فى بعض الوجوه .

وشبيه بهذه المسألة : مسألة ايمان فرعون .

١ — ففى القرآن نص على أن فرعون وملاه لا يؤمنوا ، حتى يروا العذاب الأليم ، وإذا راوا العذاب الأليم وآمنوا ، فإن الله يقبل منهم الايمان .

وفى القرآن نص على أن فرعون لما رأى العذاب الأليم ، آمن . وإذا ثبت ايمانه ، يثبت : أن الله قبل منه الايمان . فكيف يقال : أن فرعون مات كافرا ، وقد حكى الله عنه أنه قال : « آمنت » وحكى أنه استجاب دعوة موسى عنه وعن ملاه ، وهى : أنهم لا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم ؟

وهذه المسألة لا تخضع للحكم والمتشابه . فالكلام فيها خال من موعم التعارض . وهذا هو النص بتمامه : « وقال موسى : ربنا انك آتيت فرعون وملاه زينة وأموالا فى الحياة الدنيا . ربنا ليضلوا عن سبيلك ؟ ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم . فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم . قال : قد أجيبت دعوتكما . فاستقيما . ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون . وجاوزنا ببني اسرائيل البحر ، فاتبعهم فرعون وجنوده مغيا وعدوا . حتى إذا أدركه الغرق ، قال : آمنت . أنه لا اله الا الذى آمنت به بنو اسرائيل . وأنا من المسلمين . الآن . وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين . فاليوم ننجيك ببندك ، لنكون لمن خلفك آية . وإن كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون » (يونس ٨٨ — ٩٢)

هذا هو النص . ومنه يفهم أن موسى عليه السلام طلب من الله تعالى أن يقسى قلوبهم لئلا يؤمنوا الا بعد معاينة عذاب أليم . وعند دخل فرعون فى الطلب ، وقسى الله قلبه ، ولما عاين العذاب وهو غرق جنوده ، وكاد هو أن يغرق ، لأن الغرق أدركه . لما عاين العذاب ، نطق بآته لا اله الا الله وموسى رسول الله . وقد دخل بنطقه تحت قوله « فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم » اذن قبل الله منه الايمان . فانه تعالى لم يرد عليه بقسوة . بل رد عليه بتوبيخ وسخرية وقال له : « الآن » ؟ وقد رأيت دلائل قدرتنا من قبل ، فى الآيات التسع . الآن تؤمن ؟ وكل آية سبقت اليك منى ، كانت تكفى فى ردك الى « الآن . وقد عصيت قبل . وكنت من المفسدين » ؟ لكن سننجيك ونقبل منك ، لنخبر ناسى وقوله تعالى : « الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين » لا يدل

بوضوح على أن الله تعالى لم يقبل الإيمان من فرعون لأن الله بالناس رؤوف رحيم . ولذلك قال بعض العلماء : أن فرعون آمن ثلاث مرات : أولها : قوله « آمنت » وثانيها : قوله « لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل » وثالثها : قوله « وأنا من المسلمين » فما السبب في عدم القبول ، والله — تعالى — متعال عن أن يلحقه غيظ وحقد ، حتى يقال : أنه لأجل ذلك الحقد ، لم يقبل منه هذا الإقرار ؟

وفي الحديث النبوي جاءت كلمة « الآن » غير دالة على نفى الإيمان . ففي الصحيح : أن عمر بن الخطاب — رضى الله عنه — قال : يا رسول الله . والله لأنت أحب إلى من كل شيء ، إلا من نفسي . فقال ﷺ : « لا يا عمر . حتى أكون أحب إليك من نفسك » فقال : يا رسول الله . والله لأنت أحب إلى من كل شيء ، حتى من نفسي . فقال ﷺ : « الآن يا عمر » ووجه الاستشهاد من هذا الحديث : أنه لما قال له « الآن يا عمر » لم ينكر عليه قطعه ، ولم يرد عليه جبه .

ونص القرآن على أن الله يقبل التوبة من المسلم العاصي إذا تاب قبل الموت من قريب . ويقبل التوبة من الكافر إذا نطق بالشهادتين ، ولم يشترط القرب في النطق من الكافر أو البعد كما اشترط في المسلم العاصي . وفرعون موسى كان كافرا . وشهد بأنه لا إله إلا الله وأن موسى رسول الله . قال تعالى : « وليست التوبة للذين يعملون السيئات ، حتى إذا حضر أحدهم الموت ، قال : أنى تببت الآن . ولا الذين يموتون وهم كفار . أولئك اعتدنا لهم عذابا اليما » .

وليس في القرآن نص على أن فرعون ملعون ومطرود من رحمة الله . وإنما النص فيه على أن ملأه هم الملعونون . ففي سورة هود يقول تعالى : « ولقد أرسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين إلى فرعون وملئه ، فاتبعوا أمر فرعون . وما أمر فرعون برشيد . يقدم قومه يوم القيامة ، فأوردهم النار وبئس الورد المورود ، واتبعوا في هذه لعنة ، ويوم القيامة بئس المرقد المرفود » والآيات المعجزات التي بسببها صار نبيا في نظر أتباعه ، وقبلوا التوراة وعملوا بها . والسلطات هو الملك . فقد ورث هو وبنو إسرائيل أجمعون أرض مصر ، لما ضاع الكفر بضياغ قوة فرعون ، وورث بنو إسرائيل من بعده أرض الشام . وفي عهد سليمان عليه السلام كان ملكه مسيرة شهر في شهر . فقد كانت الريح غدوها شهر ورواحها شهر . وكان يحكم

على الناس بشريعة موسى عليه السلام . وقوله تعالى : « فأوردتهم النار » لا يدل على أن فرعون قد وردھا ، بل هو تسبب في إيرادهم النار لما منعهم من الإيمان . وهم قد هلكوا من قبل أن يؤمن . فلذلك لم يرد ، بل وردوا ، هم . وقوله « وأتبعوا » يدل على أنه لم يتبع بل أتبعوا ، هم . وقد جاءت اللعنة مرة أخرى في سورة القصص في قوله تعالى : « وجعلناهم آئمة يبدعون إلى النار ، ويوم القيامة لا ينصرون ، وأتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ، ويوم القيامة هم من المقبوحين »

وآية آل فرعون التي هي الأصل في إثبات عذاب القبر ، لم يفهم النبي ﷺ أنها تدل على عذاب القبر . وعلى ذلك تخرج من الأدلة القرآنية المحكمة على عذاب القبر . فقد روى على شرط البخاري ومسلم — ولم يخرج — أن يهودية كانت تخدم عائشة زوج النبي ﷺ ، وكلما صنعت معها معروفا ، قالت لها اليهودية : وقانا الله عذاب القبر . فلما دخل النبي يوما على عائشة رضى الله عنها سألته هل في القبر عذاب أم لا ؟ فقال لها : « لا . من زعم ذلك ؟ » قالت له : اليهودية . فقال : « كذبت اليهودية . وهم على الله اكذب . لا عذاب دون يوم القيامة »

ووجه الاستشهاد بهذا الحديث : هو أن سورة فاطر كلها مكية . وآية آل فرعون مكية . وزواج النبي بعائشة كان في المدينة . فلو كانت آية آل فرعون مثبتة لعذاب القبر ، لما قال لعائشة : « لا عذاب دون يوم القيامة » وهذا الإشكال قد أورده ابن كثير في تفسيره وما أجاب عليه بجواب مقنع .

وكيف يجيب بما يقتنع وفي القرآن آيات محكمات تنفي عذاب القبر ؟ منها : « قل اني أخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم » فلو كان في القبر عذاب ، لما قال « عذاب يوم عظيم » — « فانه يحكم بينكم يوم القيامة » وليس في القبر « ان الله يفصل بينهم يوم القيامة » — « ان ربك يقضى بينهم يوم القيامة » — « ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا ، أدرا كتابك . كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا »

وجاءت كلمة النار في القرآن بالمعنى المجازي . ومن هذا : « قطعت لهم ثياب من نار » — « ما يأكلون في بطونهم الا النار » — « كلما أوتدوا نارا للحرب أطفأها الله » وجاءت كلمة الجنة في القرآن بالمعنى المجازي . ومن هذا : « جنة من نخيل وعنب » — « جنتان عن يمين وشمال » —

« ومخل جنقه » أى بصفاته .

وجاء فى القرآن أن الأدة من الموت الى يوم القيامة طيلة ، ولا يخس بها الميت ، فإذا قام فى القيامة ، كائنه قائم بعد موته على النور . ومن هذا : « كأنهم يوم يرون ما يوعدون . لم يلبنوا الا ساعة من نهار » — « لا يقول امثلهم طريقة : ان لبتنم الا يوما » — « ويوم يحشرهم ، بأن لم يلبنوا الا ساعة من النهار »

وكان قد آمن بموسى عليه السلام فرية من أهل مصر . ولما نجس فرعون من الغرق رجع الى أهل مصر وأظهر الإيمان لهم بالله وببى العالمين ، وألقى أياكن عبادة الالهة المتعددة . وهجرهسا وحرم تحنيط الموتى . ولما نزلت التوراة على موسى فى طور سيناء ، أرسل نفرا من بنى هرون عليه السلام بنسخة منها الى أهل مصر ليعملوا بأحكامها ، وبنى بنو هرون فى مصر المساجد ، وشرحوا التوراة للاماني ، والزموهم بشعائرها وطقوسها . وهذا هو معنى قوله تعالى : « وأوحينا الى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتا ، واجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة وبشر المؤمنين » ومن ذلك الحين انتهت أعمال السحرة فى مصر ، وانتهى تحنيط الموتى . وانتهى حكم الفراغة . وأصبح الحكم فى مصر لبنى اسرائيل على وفق شرائع التوراة . لأن دعوة موسى عليه السلام كانت عامة لبنى اسرائيل وللأمة . وذلك لأن الله تعالى يقول : « وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التى باركنا فيها . وتمت كلمة ربك الحسنى على بنى اسرائيل بما صبروا ، ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعمرشون » والأرض ليس لأذلال المصريين وسلب ثرواتهم واستعبادهم ، بل الأرض هو لنشر شريعة التوراة والعمل بها والتمكين للحق وللعدل بمقتضى أحكامها وقد وضع الله الأرض بأنه أرث ديانة فى قوله تعالى : « ولقد آتينا موسى الهدى ، وأورثنا بنى اسرائيل الكتاب . هدى وذكرى لأولى الألباب » (غافر ٥٣ — ٥٤) مثلهم مثل المسلمين لما ورثوا ملك الأكاسرة والقيصرية ، وكان أرثهم لبلادهم أرث ديانة للتمكين للقرآن فى الأرض . وظل أرث بنى اسرائيل أرث ديانة ، الى أن فخل بنو اسرائيل عن دعوة الأمم ، وحرفوا التوراة فى سبى بابل . وقد

فسخ القرآن شريعة التوراة ، وورث المسلمون الأرض عوضاً عنهم .
يقول الإمام فخر الدين الرازى فى تفسيره ، فى الآية ١٢٧ من الأعراف
ما نصه :

« اعلم : أن موسى — عليه السلام — كان قد فُكّر لبنى اسرائيل
قوله : « عسى ويحكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم فى الأرض » وههنا
لما بين — تعالى — اهلاك القوم بالفرق على وجه العقوبة ، بين ما فعله
بالمؤمنين من الخيرات ، وهو أنه تعالى أودعهم أرضهم وديارهم . فقال :
« وأودعنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها »
والمراد من ذلك الاستضعاف : أنه كان يقتل أبناؤهم ويستحيى نساءهم
ويأخذ منهم الجزية ويستلبهم فى الأعمال الشاقة . واختلفوا فى معنى
مشارق الأرض ومغاربها : فبعضهم حمله على مشارق أرض الشام ومصر
ومغاربها . لأنها هى التى كانت تحت تصرف فرعون — لعنه الله —
وايضا : قوله : « التى باركنا فيها » المراد : باركنا فيها بالخصب وسعة
الأرزاق . وذلك لا يليق إلا بأرض الشام » ١ . هـ

ونعلق على كلامه هنا : بأن ارث بنى اسرائيل لأرض مصر هو
ارث ثابت بنص القرآن . من قوله تعالى : « كذلك وأورثناها بنى
اسرائيل » فى سورة الشعراء . وارثهم بعد ذلك لأرض الشام . ثابت
بنص القرآن فى دخول طالوت وداود للأرض المقدسة وهى أرض فلسطين
وسائر بلاد الشام فى سورة البقرة . وارثهم بعد ذلك لأرض اليمن ثابت
بنص القرآن فى مجيء ملكة سبا وإسلامها مع سليمان لله رب العالمين
وخضوعها لشريعة موسى معه فى سورة النمل . وارثهم لأرض مكة
وما حولها ثابت من قوله تعالى : « باركنا فيها » فى سورة الأنبياء
ومن قوله عن الكعبة « مباركنا » فى سورة آل عمران . وقد تولى بنو
اسرائيل عن ارث الأرض بالديانة من سبى بابل ، واكتفوا بآرث فلسطين
للسكنى فيها .

فالأرض المباركة فيها هى أرض الحجاز وفلسطين واليمن ومصر . ولها
مشارق ومغارب .

ولما نسخ الله شريعة موسى بالقرآن ، أصبح ارثهم لأى مكان ارثا
غير شرعى ، وإنما هو نفقة فى الأرض ومصاد كبير .

ثم يقول الرازي : « والقول الثاني : المراد جملة الأرض . وذلك لانه خرج من جملة بنى اسرائيل داود وسليمان ، وقد ملكا الأرض . وهذا يدل على أن « الأرض » ههنا اسم الجنس » ا. هـ .

وقبل سبى بابل بكثير فسد بنو اسرائيل فى الأرض التى ورثوها ، وانه إن المحتمل أن يكون قد حكم البلاد مسلمون من غير بنى اسرائيل على وفق شرائع موسى عليه السلام الى مجيء ملك « بابل » المسمى « نبوخذ ناصر » الذى خضعت لحكمه بلاد كثيرة . ومن بعده الفرس واليونان والرومان والعرب المسلمون . ولما تخلى بنو اسرائيل عن هداية الناس ، ظهرت فى « مصر » وفى غيرها عبادة الآلهة الباطلة ، والمساجد التى بناها بنو اسرائيل فى مصر لعبادة الله ، تحول بعضها الى أماكن للنصارى وكان بنو اسرائيل من أيام موسى عليه السلام يجاهدون فى سبيل الله ، ويحاربون الأمم لادخالهم فى دين موسى كما جاء فى سورة البقرة فى قصة الملا من بنى اسرائيل ، وفى قوله : « ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله . فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا فى التوراة والانجيل والقرآن » وكانوا يبنون المساجد فى « مصر » لعبادة الله عز وجل . وذلك ثابت من قوله تعالى : « وأوحينا الى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما ببصر ببيتنا ، واجعلوا بيوتكم قبلة وأقيموا الصلاة وبشر المؤمنين » يقول الامام الرازي : « اعلم : أنه لا شرح خوف المؤمنين من الكافرين وما ظهر منهم من التوكل على الله تعالى اتبعه بان أمر موسى وهرون باتخاذ المساجد والاقبال على الصلوات . يقال : تبوا المكان ، أى اتخذوه مبدأ كقوله توطئه اذا اتخذوه موطننا . والمعنى : اجعلوا ببصر ببيتنا لقومكما ومرجعا ترجعون اليه للعبادة والصلاة . ثم قال « واجعلوا بيوتكم قبله » وغيه أبحاث : البحث الأول : من الناس من قال : المراد من البيوت : المساجد كما فى قوله تعالى : « فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه » ... الخ »

وهذا يدل على أن دين موسى عليه السلام كان ديننا عاما لجميع أمم الأرض الى أن يأتى محمد رسول الله ﷺ . وقد شوش اليهود على أن دين موسى كان عاما ، من بعدما جعلوا دين موسى لبنى اسرائيل من دون الناس ، وحرفوا التاريخ فيه . وقد تفتن بعض المسلمين الى هذا الأثر وأثبتوا أن دين موسى كان عاما ، ومنهم « النسفى » فى تفسيره فى أول سورة آل عمران ، ومنهم « القرطبى » فى آخر سورة الشورى ،

ومنهم « الماوردي » في اعلام النبوة . وقد وضعنا هذا في كتابنا نقد التوراة . اسفار موسى الخمسة .

وقد اظهر الالوسي في تفسيره روح المعاني ، رأى ابن العربي من مصوص الحكم ومن الفتوحات الملكية وهو أن فرعون لم يمت كافرا بل مات مسلما . واستنكر الالوسي رأيه بقوله : ظواهر الآي صريحة في كفر فرعون وعدم قبول ايمانه . ومن ذلك قوله سبحانه « وعادا وثمود . وقد تبين لكم من مساكنهم وزين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل وكانوا مستبصرين وقارون وفرعون وهامان . ولقد جاءهم موسى بالبينات ، فاستكبروا في الأرض وما كانوا سابقين . فكلنا اخذنا بنفيه . فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من اخذته الصحة ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » فانه ظاهر في استمرار فرعون على الكفر والمعاصي الموجبان لما حل به . ونرد على الالوسي بأن المراد من عاد وثمود وقارون وفرعون وهامان : أتباعها . وان أريد ذات الشخص ، فهامان قد يكون من الذين أغرقوا لا فرعون ، لأن الآية أوردت العقاب بصيغة التبعيض . وقال الالوسي : والحق بعضهم بذلك قوله تعالى : « ياخذة عدو لي وعدو له » بناء على أن « عدو » تدل على ثبوت العداوة . ونرد عليه بأن « عدو لي وعدو له » في وقت الأخذ ، وليست العداوة الى الأبد . وقال ابن العربي : ان قوله تعالى « فأوردهم النار » ليس فيه أنه يدخلها معهم ، بل قال جل وعلا : « أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » ولم يقل أدخلوا فرعون وآله . ورحمة الله تعالى أوسع من أن لا تقبل ايمان المضطر . وإي اضطرار أعظم من اضطرار فرعون في حال الفرق ؟ والله تبارك وتعالى يقول : « أم من يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء » فقرر للمضطر اذا دعاه بالإجابة وكشف السوء عنه .

وقد قال تعالى عن فرعون : « فحشر فنادى . فقال : انا ربكم الأعلى . فآخذة الله نكال الآخرة والأولى » ومعنى « ربكم » أي سيديكم ومالككم ورئيسكم الكبير . و « والآخرة والأولى » أي عذاب قومه في الآخرة وغرق جنوده في الدنيا . والنكال هي العقوبة الشديدة التي يرتدع بها وينزجر بها من يشاهدها أو يسميها . وقال الالوسي في تفسيره : « ومآل من يقول بقبول ايمان فرعون الى هذه الأقوال ، جعل ذلك النكال : الاغراق في الدنيا »

والملكي : ان الله تعالى اخذ فرعون وجنوده للاهلاك بالغرق في الهم ، دلالة على قدرة الله وعظمته . فلما أدركه الغرق واسلم بعدما عاين هلاك جنوده ، نجا باسلامه من الغرق ومن التنكيل . وصارت حاله في استسلامه وضياح هيبته وقوته ، كمن لكل به . فيكون المعنى : اخذ الله قومه نكال الآخرة والأولى . وهو قد كان داخلا . لكن لما أسلم خرج باسلامه عن قومه . وقد جاء في القرآن : « فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس » والقرية غير الشخص الواحد . فالقرية لما آمنت ، نجت من الهلاك . وهذا يدل على أن آل فرعون لم يؤمنوا من قبل الغرق — لأن يونس بعد موسى ، وكان على شريعة موسى — فلذلك لم ينفعهم الإيمان . أما حال الغرق . فلم يكن فرعون في مقدمة الجنود ، بل كان بعيدا عنهم في المؤخرة . فلما شاهدهم يغرقون وكانت عنده الفرصة لينطق بالشهادتين ، نطق بها . وعندئذ ارتفع عنه النكال ، ولم يرتفع عن قومه . وقوم يونس ارتفع عنهم النكال ، لأنهم آمنوا قبل وقوعه ، لا حال وقوعه . وفرعون ارتفع عنه النكال لأنه آمن قبل وقوعه عليه . لأنه كان في مؤخرة الجنود المحاربين . ولم يقع عليه النكال بعد . وقال بعض المفسرين ان الأولى : هي قول فرعون : « ما علمت لكم من اله غيري » والآخرة هي قوله : « أنا ربكم الأعلى » وكان بينهما أربعون سنة . وقولهم هذا على أن فرعون كان « الها » يعبد مثل الأصنام والشمس والقمر . وقوله : « وبذكر والهلك » يرد قولهم لأنه يدل على أن « من اله غيري » معناه : من سيد . ويدل غيري « أنا ربكم » أي سيدكم . ومدة الأربعين تحتاج إلى دليل . وهو غير وجود .



وفى التوراة : أن الفرعون الذي أذل واستعبد بنى اسرائيل . لم يكن من أسرة الفراغة التي كان في أيامها يوسف عليه السلام . منى سفر الخروج : « ثم قام ملك جديد على مصر لم يكن يعرف يوسف » وهذا يدل على أن غزاة فاتحين كانوا قد أتوا إلى مصر وحكموها . ولما راوا فيها بنى اسرائيل غرباء ، خافوا منهم أن ينضموا إلى أحداثهم من الأمم الأخرى ، أو يتحالفوا عليهم مع المصريين أهل الأرض ، أو مع آل فرعون الذين غلبوهم وأخذوا منهم الحكم . لذلك أذلواهم بأعمال شاقة وبقتل الذكور من أبنائهم . وفى القرآن ما يفهم منه ذلك شأن فرعون قال

للملا حوله : « يريد أن يخرجكم من أرضكم » (الشعراء ٢٥)

وأهل مصر أصحاب البلاد الأصليين ، لا يريد موسى عليه السلام أن يخرجهم من أرضهم . ولا أى انسان غالب يفكر فى اجلاء السكان الأصليين عن أرضهم . لأنه ان أجلى شعبا عظيما من وطنه ، فإن يقيم لا ومن يزرع الأرض ويعمرها ؟ وكل ما يطمع فيه الغالب هو ان يأخذ جزية من أهل الأرض المغلوبة ، ويضمن تبعيتهم له اذا داهمه عدو . فقول فرعون عن موسى عليه السلام : « يريد أن يخرجكم من أرضكم » التى اخذتها عنوة ، يدل على أن فرعون كان من الغزاة الفاتحين ، وليس من المصريين أهل الأرض . وهذا المعنى تكرر فى القرآن ، فقد جاء فى سورة الاعراف ان فرعون قال للسحرة : « آمنتم به قبل أن آذن لكم ! ان هذا اكر مكرتوه فى المدينة لتخرجوا منها أهلها » ولقد خاف فرعون ولؤه — الذين اتوا معه — من بنى اسرائيل ان يطردوهم من مصر ، ويكون الحكم فيها لبنى اسرائيل وحدهم . ولذلك قالوا لموسى : « اجئتنا لتلفننا عما وجدنا عليه آباءنا ، وتكون لكما الكبرياء فى الأرض » (يونس ٧٨) وذلك لانهم ظنوا أن موسى يريد ملكا كثنان الملوك المستبدين . ولم ينهوا أنه يريد دينا سماويا نورا وهدى للناس . « سراج لرجلى كلاك ، ونور لسبيلي » (مزور ١١٩ : ١٠٥) .

ونى التوراة ان الفرعون الذى ولد موسى فى عهده ، هو غير الفرعون الذى أخرج موسى بنى اسرائيل فى عهده . غنى سفر الخروج . وحدث فى تلك الايام الكثيرة أن ملك مصر مات ، ونهتد بنو اسرائيل من العبودية وصرخوا « — وكان موسى ابن ثمانية سنة ، وهرون ابن ثلاث وثمانين سنة حين كلما فرعون » ونى القرآن الكريم كلام يفهم منه ان فرعون لم ينجب ولدا . ومن يياس من الانجذب لايد وأن يكون قد بلغ سن الكبر . فاذا فرضنا أن عمر الفرعون حين أخذ موسى للتربية خمسون عاما ، وان موسى خرج من مصر بعدما بلغ أشده واستوى ، وبعد قتل المصرى فى سنن الثلاثين فرضا وأنه عاش فى أرض مدين عشر سنوات . فان العقل يدل على أن الفرعون الذى كلمه موسى بأنه رسول رب العالمين هو غير الفرعون الذى رباه . ففى سورة القصص : « وقالت آراء فرعون : قرأ عین لى ولك . لا تقتلوه . عسى أن ينفعنا أو نتخذة ولدا » وفى سورة القصص ان فرعون وهامان وجنودهما فقط هم الذين

كانوا خائفين من بنى اسرائيل ، وليس جميع اهل مصر . وهذا يدل على أنهم فزاة جدد ، قال تعالى : « ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون » وفى نفس السورة ان موسى دخل المدينة على حين غفلة من أهلها — اى حراسها من قتل فرعون — وهذا يدل على أن الملأ من قوم فرعون ، كانوا يسكنون مع فرعون فى طرف المدينة — وهى مدينة صان الحجر — ولم يكونوا مخالطين للسكان الأصليين ، وأن موسى تربى فيهم وكان ينزل المدينة كما ينزل اتباع فرعون .

وفى نفس السورة : ان موسى قتل فرعونيا من جنود فرعون وليس من المصريين الأصليين بطريق الخطأ وهذا الفرعونى كان فى عراك مع اسرائيلى من قوم موسى . وانه بعد قتله لم يذهب موسى الى مسكنه عذد فرعون ، وذات يوم وجد الاسرائيلى عراك مع فرعونى آخر . فلماذا أن يبطش بالفرعونى الآخر . وعندئذ قال له الآخر : « أتريد أن تقتلنى كما قتلت نفسا بالأمس » ؟ اى أنا علمت مما أشيع عنك أنك قتلت فرعونيا مثلى وخاف موسى وقال : « حقا قد عرف الأمر » والفرعونى الآخر كان من جنود فرعون ولم يكن من المصريين الأصلاء . وعندئذ فطن الملأ من قوم فرعون الى أن موسى الذى ربوه ، لن يدين لهم بالولاء والفصل ، بدليل أنه مال الى قومه ، ولم يمل الى من هو منهم . ولذلك انتمروا على قتله « وجاء رجل من أقصى المدينة يسمى » وهذا يدل على أن مساكن فرعون وجنوده كانت بعيدة عنها « قال : يا موسى ان الملأ ياتمون بك ليقتلوك ، فاخرج انى لك من الناصحين . فخرج منها خائفا يترقب »

وفى التوراة أن فرعون لم يفرق فى البحر الأحمر ، وانما غرقت جنوده ومركباته ولم يفرق هو . ففى سفر الخروج : « فدفع الرب المصريين فى وسط البحر ، فرجع الماء وغطى مركبات وفرسان . جميع جيش فرعون الذى دخل وراءهم فى البحر . لم يبق منهم ولا واحد » — « مركبات فرعون وجيشه القاهها فى البحر ، ففرق افضل جنوده المركبية فى بحر سوف ، تغطيهم اللجج . قد هبطوا فى الأعماق كحجر » — « ان خيل فرعون دخلت بمركباته وفرسانه الى البحر ، ورد الرب عليهم ماء البحر . وأما بنو اسرائيل فمشوا على اليابسة فى وسط البحر »

— « الفرسي وراكبه طرحها في البحر » أي الجندي وحصانه غرقا في اليم معا .

وفي سورة الشعراء محاوراة جرت بين موسى وفرعون . وفيها : أن فرعون لما استولى على أرض مصر ، وراى اليهود فيها غرباء . وبعد مدة جاءه موسى ليقول له : « أن أرسل معنا بنى اسرائيل » ظن أن طلبهم موسى هو ليعود بهم بعد مدة ليطرده من أرض مصر . ولما أكد له موسى أن ظنه باطل ، لأنه يهدف الى إقامة دين « قال فرعون : وما رب العالمين » ؟ أي ما هي الماهية والحقيقة لهذا الاله ؟ « قال : رب السموات والأرض وما بينهما . ان كنتم موقنين » وعندئذ اندهش فرعون ، و « قال لن حوله الا تستمعون ؟ » أي أنه يريد تغيير الآلهة التي جئنا الى ههنا بحجة هي رعايتها والتمكين لها . وقد أزال موسى استغرابه بقوله : « ربكم ورب آبائكم الاولين » وعندئذ رد فرعون على موسى بأنه مجنون ، وهو يخاطب الملا بقوله : « ان رسولكم الذي أرسل اليكم لمجنون » يعنى أن موسى يؤكد على أنه يريد دولة دينية ، والحال أننى لو سلمت له بما يريد ، لخلعننى أنا من الملك . ولو كان عاقلا لعلم أننى راغب فى الملك ، ولن أتركه . ولقد رد عليه موسى بأن الأرض لله ، وهو « رب المشرق والمغرب وما بينهما » ولو أراد فرعون أن يبقى فسيبقى ، ولو أراد له أن لا يبقى ، فلن يبقى . وعندئذ قال له فرعون : « لئن اتخذت الها غيرى » أي خضعت لملك آخر ، أو تعاونت معه « لأجعلنك من المسجونين » فالصراع فى ظن فرعون كان هو صراعا على ملكية أرض مصر . ولكن يظهر موسى كأنبا طلب منه معجزات خارقة للعادة ، فإظهر أمامه العصا واليد البيضاء . كان يلتقى موسى عصاه على الأرض ، فتتقلب الى شعبان من لحم ودم .

والسبب فى أنها كانت معجزة : أن الشعبان كان يعبد فى ذاك الزمان فى أرض مصر ، فأراد الله تعالى أن يبين للمصريين بأنه يوجد اله يخلق الشعبان الذى يعبدوه ، ويتحتم عليهم ان كانوا عتلاء أن يعبدوا الخالق ويتركوا عبادة المخلوق . وقد ظهر أثناء فتح تابوت توت عنخ آمون أن رأسه كان متجها نحو الغرب ، وكان رسم شعبان على شمال جنته المحنطة . والاكليل الذى كان على رأسه ، كان عليه رسم الشعبان . وكانوا يسمونه « الصل » أي الأقمى وهو رمز للسلطان لدى الفراغة ، وكانوا يضمونه على جباههم .

والسبب في أن إليه كان يقيمها موسى في عبه فتخرج بيضاء : هو أن الشمس كانت تعبد في مدينة « هليوبوليس » وأنها هي التي تجلب النار - في اعتقادهم - وتحو الظلام ، وكانوا يعتقدون أن الشمس تشرق من وراء تلأل ، وتأتي بالضوء إلى أهل الأرض وتبعث الحركة والنشاط في الناس وفي الحيوان . فأراد الله تعالى أن يبين للمصريين بأنه يوجد الله يجلب النور من غير الشمس . وكان المصريون يعبدون أيضا الصقور ، وهي آلهة الحرب عندهم ويعبدون « آمون » إله الهواء وعبدوا حيوانات كثيرة منها التماسيح والقرود والبقر . وكان عجل أبيس يعبد في « سقارة » والتمساح في « منفيلوط » والقرود في « طيبة »

وفي سورة غافر : محاوراة جرت بين مؤمن من آل فرعون وبين فرعون . ذلك أن فرعون لما استولى على مصر ، عمل له مجلسا من جميع بلادها للنظر في شئون البلاد . وأن موسى لما جاءه بالحق من عند الله « قالموا : اقلوا أبناء الذين آمنوا معه » من المصريين ، وطلب فرعون قتل موسى عليه السلام بحجة « أني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد » وكان دينهم من آلهة متعددة ، وعندئذ قام مصري أصيل في المجلس وقال لفرعون أن موسى صادق في دعوى النبوة للمعجزات التي أظهرها ، وأن الله الذي يدعو إليه هو الله الذي دعا إليه يوسف عليه السلام من قبله ، وأنتم قد سمعتم عن كذبوا الرسل . كيف هلكوا من الله القادر على كل شيء . وأنى أحذركم من بطش الله تعالى . ومع ذلك لم ينجو فرعون ولم يد تدع .

وكان المصريون يعتقدون في البعث من الأموات . وأن روح الميت بعد فناء الجسد : إما أن تكون معه في القبر ، أو تكون مع الطيور ، أو تكون في أمكنة أخرى .

وكانوا يعتقدون في أن الجسد سيفنى . ولكي تعرفه الأرواح الذي تسبب له النجاة ، يجب أن يحفظ لتمييزه عن غيره من أجساد الناس . وهذه الأرواح التي تسبب النجاة ، تسمى « كا » أما روح جسده فتسمى « با » وكانوا يضعون الطعام في القبر لتأكل منه « كا » وحدها . وكانوا يضعون سيفا في تابوت الملوك لتركبها « كا » وتسير بها مع الميت إلى دار السعادة .

عن النوع بفصل آخر . ويلزم التسلسل . وهو محال .

الحجة الثانية : ان عنواننا : ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع .
يفيد أمور ثلاثة : أحدها : سلب الكون فى موضوع . وثالثها : كون تلك
الماهية مقتضية لذلك السلب . وثالثها : تلك الماهية التى عرض لها ذلك
الإقتضاء . ولا يجوز أن تكون الطبيعة الجنسية هى ذلك السلب ، لأن
الجنس جزء من ماهية النوع ، والسلب المحض لا يكون جزء من ماهية
النوع ، ولا تكون الطبيعة الجنسية هى ذلك الإقتضاء ، لأنها قد طلبنا
على أن اقتضاء العلة لمعلولها ، لا يجوز أن لا (إن) يكون امراً ثبوته .

وغرغون موسى لم يحفظ كما حفظ من سبقه من الفراعنة ،
لأنه آمن بالله وسار على شريعة موسى التى تحرم التحنيط . من بعد ذلك
الزمان . والله أعلم . وإذا كان قد مات من قبل أن تنزل التوراة ؛ فمن
المحتمل أنه قد تم تحنيطه — وهذا بعيد — .
واعلم : أن الآثار لم تظهر الى الآن ، أمر موسى ومرعون على وجهه
الصحيح . وإذا اظهرت فيما بعد افسىكون فيما تظهره ، فسيجبه بالذى
قلناه .

وكل المكتشف الى الآن من آثار الفراعنة فيه شبه بمدائن صالح عليه
السلام فى « الحجر » من حيث النقش البديع فى الصخر . ودفن الموتى فيه
السخور . وقد رأيت بنفسى مدائن صالح ورأيت آثار الفراعنة ، فلم أجد
فرقا يذكر . مما يدل على أن كل المكتشف الى الآن من آثار الفراعنة . كان
من عهد قريب أو معاصر لاهل ثمود قوم صالح عليه السلام . ومن بعد موسى
عليه السلام تغير حال المصريين فامتنعوا عن التحنيط وعن عمل تماثيل للموتى
وعن عمل معابد لغير الله رب العالمين .

وهذه مسائل قد أوردتها هنا . لأبين بها أن الاختلاف فى الرأى
وجود . وسيظل الى يوم القيامة ، لقوله تعالى : « ولو شاء ربك لرحل
الناس أمة واحدة ، ولا يزالون مختلفين ، إلا من رحم ربك . ولذلك
خلقهم » (هود ١١٨ — ١١٩) وفى الأيام الأولى لبدء الاسلام قد وصف
العالم بالجهل — بمعنى عدم العلم — من مخالفه فى الرأى . والمخالفون

واذا لم يكن ثبوتيا امتنع كونه داخلا فى ماهية ذلك النوع ، فيمتنع كونه جنسا لذلك النوع . وايضا : فبمتقدير ان يكون هذا الاقتضاء امرا ثابتا الا انه نسبة بين ذات المؤثر والاثـر ، فتكون خارجة عن الماهية . فلا تكون جنسا . ولما بطل هذان القسمان ، ثبت : ان الذى يحتفل جعله جنسا لما تحته هو تلك الماهية التى عرض لها هذا الاقتضاء . الا ان هذا ايضا باطل ، لان اول مراتب الجنس ان يكون مقوما مشتركا فيه بين الأنواع . وهذا المعنى غير معلوم لان الاشياء المختلفة فى تمام الماهية ، لا يمتنع اشتراكها فى اللوازم ، فلا يبعد ان يقال : الجوهر المجرد له ماهية ، والجسم له ماهية أخرى . وهاتان الماهيتان مشاركتان فى سلب الكون فى الموضوع بشرط الوجود ، مع انه لا يكون بينهما مشاركة فى شيء من الذاتيات أصلا . واذا كان الأمر كذلك ، ثبت : ان الوجود لا فى موضوع — بهذا التفسير — لا يجوز جعله مقولا على ما تحته ، قول الجنس على الأنواع .

الحجة الثالثة : انا قد ذكرنا فى سائر كتبنا : دلائل قاطعة على

ان حقيقة الله — تعالى — عين وجوده . واذا كان الأمر كذلك فقولنا : ماهية متى كانت فى الأعيان ، كانت لا فى موضوع : يصدق على الله تعالى . فلو كان هذا المعنى جنسا ، للزم كونه تعالى مركبا من الجنس والفصل . وذلك محال .

فى الراى يخطئون فى مسائل أخرى . فيوصفون بالجهل الذى هو عدم العلم . وقد وقعت مساوئ من هذا الوصف للشائـن وسفكت دماء وخربت بيوت . وخاف البعض على أنفسهم من الجهر برأى يصحح خطأ موروثا ، أو تقليدا فاسدا . ولا يصح أن يستتر هذا فى المسلمين . فالحمد عز وجل بين فى كتابه انه تكفل فى شأن القرآن ١ — بكتابته ٢ — وبقرآته قراءة حسنة ٣ وبتفسيره وبيانه . وذلك فى قوله تعالى : « ان علينا جمعه وقرآنه . فاذا قرآناه فاتبع قرآنه . ثم ان علينا بيانه » (القيامة ١٧ — ١٩) وما تكفل الله به لأبد وأن سيكون . سواء كبت العلماء وقهروا ، أو لم يكتبوا ولم يتهروا .

الحجة الرابعة : لو كان الجوهر جنسا ، لكان العقل مركبا من الجنس والفصل ، فيكون الصادر الأول من الله — تعالى — أكبر من واحد . وذلك عندهم محال .

الحجة الخامسة : كل ما صدق عليه أنه جوهر : فاما أن يكون بسيطا في ماهيته ، أو يكون مركبا في ماهيته . فان كان بسيطا في ماهيته ، فذلك البسيط يصدق عليه أنه جوهر . ويمتنع عليه أنه داخل تحت شيء من الأجناس ، لأن الداخل تحت الجنس يكون مركبا ، والبسيط لا يكون مركبا . وهذا ينتج : أن الجوهر ليس بجنس . واما أن كان مركبا وجب أن يكون له بسائط وكل واحد من تلك البسائط يكون جوهرًا لامتناع أن يكون العرض جزءا مقوما لماهية الجوهر ، وحينئذ يعمود الكلام الأول في كل واحد من تلك البسائط .

ثبت بهذا البراهين الخمسة : أن الجوهر بالتفسير الثاني الذي ذكره يمتنع أن يكون جنسا لما تحته .
واما الفاظ الكتاب ففيها طول وتكرير ، والمعنى ظاهر .

المسألة الثالثة

في

تحقيق الكلام في قولنا العرض هو الوجود في موضوع

قال الشيخ : « واما الوجود الذي يكون لا شيئا في موضوع . فيفهم منه أيضا معنيان . وواضح من أحد المعنيين : أنه ليس جنسا . وانما يشكل في المعنى الثاني الذي بازاء المفهوم للمعنى الآخر من الوجود لا في موضوع . فنقول : أن هذا المعنى ليس جنسا للأعراض ، لأنه ليس داخلا في ماهيتها ، والا لكان تحمورك البياض بياضا ، يكون وشملا على تصورك أنه في موضوع . وكذلك في الكم »

التفسير : قولنا : العرض هو الوجود في موضوع ، يحتمل

جهتين :

الأول : انه الذى يكون موجودا ، مع انه فى موضوع .

والثالثى : انه ماهية اذا وجدت فى الاعيان ، كانت فى موضوع .

لما ان المفهوم الأول لا يصلح للجنسية ، فقد تقدم القول فيه فى
تقسيم قولنا : الجوهر هو الموجود لا فى موضوع . وأما المفهوم الثانى
فزعم « الشيخ » انه أيضا لا يكون جنسا لما تحته . واستدل عليه بأن
قال : لو كان هذا المعنى جنسا لما تحته من الكم والكيف ، لكان ثبوته
لما تحته بديهما فنفا عن الباطل . لما ثبت ان جزء الماهية يجب ان يكون
معلوم الثبوت لتلك الماهية علما بديهما . لكنه ليس الأمر كذلك . فانا
بعد ان نعزل ماهية الكم والكيف ، نبقى شاكين فى انه هل هو جوهر
او عرض ؟ وذلك يدل على ان العرض لا يعجز ان يكون جنسا لما تحته .
ولمقاتل ان يقول : هذه الحجة حسنة جيدة ، الا انها تكل على ان
الجوهر لا يمكن ان يكون جنسا لما تحته من وجهين :

**احدهما : انا قد نتصور معنى حالا فى جوهر الأرض ، يقتضى
حصول البرد واليبس والكثافة والحصول فى مركز العالم ، مع انا بعد
ذلك نبقى شاكين فى ان ذلك المعنى هل هو مقوم لعله او لا متقوما بعله ؟
وهذا المعنى صورة . والصورة عندكم جوهر ، فقد عقلنا حقيقة الصورة ،
حال ما نكون شاكين فى أنها جوهر أم لا ؟ فان دل كلامكم هناك على ان
العرض ليس بجنس ، وجب ان يدل هنا أيضا على ان الجوهر ليس
بجنس .**

**والجيب ان يجيب فيقول : انا لا نعزل من الصورة ماهيتها المخصوصة ،
بل لا نعزل منها الا أنها امر ما ، مجهول من شأنه ايجاب هذه الآثار . والماهية
اذا كانت معلومة على هذا الوجه ، لم يلزم من العلم بها العلم بجنسها
وفصلها . أما نحن فنعزل الألوان والمقادير بحقائقها المخصوصة ، فلو
كانت العرضية مقومة لها ، لزم ما ذكرناه . فظبر الفرق .**

**وثانيهما : ان الكون فى الموضوع مفهوم ثبوتى . وقولنا : ليس
فى موضوع ، اشارة الى سلبه . فان كان اقتضاء الكون فى موضوع**

ليس بجنس ، فان يكون امتطاء سطح هذا المعنى ، لم يكن جنسا ،
كان أولى .

واعلم : ان هنا وجوها أخرى . تدل على ان العرض ليس جنسا
بما فيه ؛

الحجة الأولى : اذا قلنا : العرض ماهية متى رجعت في الأعيان
كانت في الموضوع ، فهذا أمور ثلاثة : الحصول في الموضوع ، واتضاء
هذا المعنى ، والماهية التي هي المتضمنة لهذا المعنى ، وكل واحد من
هذه الثلاثة لا يصلح للجنسية — على ما قررناه في الجوهر .

الحجة الثانية : العرض اما ان تكون ماهيته بسيطة او مركبة .
مان كانت بسيطة فذلك البسيط يصدق عليه انه عرض ، ولا يصدق عليه
الجنس البتة . فالعرض ليس بجنس . واما ان كان مركبا ، فاجزاء قوامه
يجب ان تكون اعراضا ، ضرورة ان الجوهر يمتنع ان يكون جزءا من
ماهية العرض ، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة عرضا .
وحينئذ يعود الكلام المذكور .

فان قالوا : لم لا يجوز ان تكون أجزاء العرض جوهرها ؟ قلنا : لانها
ان كانت بأسرها جوهرها ، كان المجوع الحاصل منها جوهرها ، فيلزم
ان يكون المرض جوهرها . هذا خلف . وان كان بعضها جوهرها وبعضها
عرضا . فذلك الواحد البسيط عرض . وهو غير داخل في الجنس .
وبعود الكلام المذكور .

الحجة الثالثة : الأعراض الإضافية أحوج الى الكون في الموضوع
من الأعراض القوية الوجود . مثل الكميات والكيفيات ، و (اذا) كانت
أولى بالعرضية ، فيكون المرض مقولا على ما تحته بالتشكيك ، فلا
يكون .

المسألة الرابعة

فى

بيان أن الوجود ليس جنسا لما تحته

قال الشيخ : « ولأن الوجود لما كان فى موضوع . أما أن يكون مع وجود موضوعه بالطبع ، أو بعد وجوده . وما ليس فى موضوع لا يلزم أن يكون مع وجود الشيء الذى فى الموضوع ولا بعده . فالوجود هذا قبل ذلك بالذات والحد . وهذه القبلية ليس من حيث الوجود وهو المعنى المشار اليه بأن هنا شركة ، لا كتقدم الاثنين على الثلاثة . فان ذلك ليس من حيث العددية بل من حيث الوجود ، فيكون متقدما على المعنى المفهوم من الوجود ولا يكون متقدما فى المعنى المفهوم من العدد ، فلا يكون الوجود بينهما بالسوية . ويكون العدد بينهما بالسوية »

التفصيل : لما بين فى الفصل السابق : أن العرض ليس جنسا لما تحته ، واستدل عليه : بأن الوجود واقع على الجوهر والعرض ، بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتأخر ، وكل ما كان واقعا على هذا الوجه ، لم يكن جنسا . أما بيان الصغرى : فلأن الموجود للشيء الذى يكون فى موضوع . أما أن يكون مع وجود موضوعه بالطبع أو بعده . أما وجود ما ليس فى موضوع ، فانه لا يكون مع وجود الشيء الذى فى الموضوع ولا بعده . وهذا يدل على أن الوجود لما ليس فى موضوع ، متقدم على الوجود لما هو فى موضوع . فثبت : أن الوجود مقول على الجوهر والعرض ، بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم والتأخر . وأما بيان الكبرى — وهو أن كل ما كان كذلك فانه لا يكون جنسا — وذلك لأن الجنس جزء الماهية ، وحصول التفاوت فى جزء الماهية محال .

فان قال قائل : ليس أن العدد الناقص جزء من ماهية العدد الزائد ، والجزء متقدم على الكل ، فيلزم أن يكون العدد الناقص متقدما بالمرتبة على العدد الزائد ، فيكون قول العدد عليهما بالتشكيك ، فوجب أن لا يكون العدد مقولا على ما تحته قول الجنس ؟ قلنا : العدد الناقص متقدم على

الزائد في كونه موجودا ، لا في كونه عددا . ومفهوم العدد مقول على ما تحته بالسوية ، والتشكيك انها وقع في الوجود ، وهو خارج عن الماهية .
وهنا دلائل اخرى تدل على أن الوجود (٤) ليس جنسا لما تحته :

فالحجة الأولى : لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان واجب الوجود لذاته داخلا تحت الجنس . وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقة مركبة . فلو كان الوجود جنسا ، لكان واجب الوجود لذاته داخلا تحت الجنس كانت حقيقة مركبة ، فلو كان الوجود جنسا ، لكانت حقيقة واجب الوجود لذاته مركبة . وذلك محال .

الحجة الثانية : لو كان الوجود جنسا لما تحته ، لكان امتياز كل واحد من تلك الأنواع عن غيره بنصل . وذلك الفصل يكون موجودا ، لأن الفصل جزء من ماهية النوع ، والمعدوم لا يكون جزءا من ماهية النوع . فالفصل لا يكون معدوما ، فيكون موجودا ، فيكون الجنس جزءا من ماهية الفصل ، فيفتقر امتياز ذلك الفصل عن النوع ، الى فصل آخر ، ويلزم التسلسل . وهو محال .

الحجة الثالثة : المفهوم من الوجودية ان كان مفتقرا الى الموضوع (انه) يكون عرضا ، وان (٥) كان جنسا لما تحته ، يلزم (٦) كون العرض مقوما للجوهر . وهو محال . وان كان غنيا عن الموضوع ، ثم كان جنسا ، لزم كون الجوهر جزءا من ماهية العرض . وذلك محال . لأن المجموع الحاصل من الجوهر والعرض ، لا يحصل في الموضوع ، بل الحاصل في الموضوع : هو احد جزئيه . فاما الجزء الثاني وهو الجوهر فانه لا يكون موجودا في الموضوع . فيكون العرض هو ذلك الجزء فقط واما هذا الجزء فانه خارج عن ماهية الجزء الآخر .

الحجة الرابعة : لو كان الوجود جنسا لما تحته ، لوجب ان لا تعقل الماهية مع الشك في وجودها . وحيث لم يكن الأمر كذلك ، لم يجب ان يكون جنسا لما تحته .

الحجة الخامسة : لو كان الموجود جنسا لما تحته ، لكان جنسا للممكن . ولو كان جنسا للممكن ، لكان واجب الثبوت له ممتنع الزوال عنه . وكل ما كان كذلك ، كان واجبا لذاته ، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجبا لذاته .

واعلم : انه لو كان الموجود جنسا لما تحته ، لكان جنسا للواجب لذاته (و) لزم أن يكون الواجب لذاته مركبا . وكل مركب ممكن لذاته . فلو كان الموجود جنسا لما تحته ، لكان الواجب لذاته : ممكنا لذاته . هذا خلف .

وايضاً : فلما كان جنسا للممكن لذاته ، وكل ما كان جنسا لشيء ، كان واجب الثبوت له . فيلزم أن يقال : كل ممكن فان الوجوب واجب الثبوت له ، وكل ما كان الوجود واجب الثبوت له ، كان واجبا لذاته ، فيلزم أن يكون الممكن لذاته واجبا لذاته . وهذه دلائل لطيفة حسنة جدا .

المسألة الخامسة

فى

تقسيم الأعراض

قال الشيخ : « الموجودات التى فى موضوع . منها ما لها قرار فى الموضوع ، ومنها ما وجودها لا على سبيل الاستقرار . ومن وجه آخر : بعض الموجودات فى موضوع للموضوع فى نفسه فقط ، وبعضها للموضوع بمعنى وجود غيره فقط ، وبعضها للموضوع فى نفسه بالنسبة الى غيره ، لا انه نفس وجود غيره بأرائه . وأولها بالوجود المتقرر فيه ، وأقلها استحقاقا للوجود الذى لأجل وجود غيره وإثبات متوسط . مثال الأول : البياض ، مثال الثانى : الاخوة ، مثال الثالث : الأين . وايضا : اضعف المتقرر فى نفسه : ما هو بسبب اضافة فى نفسه . كالوضع . وأضعف ما هو بسبب قياس غيره : ما هو الى غيره فى حكمه . مثل : قونك الاصفر والاكبر ، وأضعف الثالث : ما كان الى غير قار ، كمتى »

(٦) فيلزم : ص

التقسيم : أما الأجناس الغالبة للأعراض فهي التسعة المذكورة في فصل (٧) « قاطيغورياس » وقد شرحناه على الاستقصاء فلا فائدة في الإعادة . وأما هنا فقد ذكر « الشيخ » نوعين آخرين من التقسيم ، ما ذكرهما في شيء من كتبه المطولة والمختصرة . فكان ذلك من خواص هذا الكتاب .

التقسيم الأول : أن يقال : العرض إما أن يكون . قار الذات وإما أن لا يكون . لما الذي يكون قار الذات ، لجميع أقسام الكمية ، إلا الزمان عند من يقول : الزمان مقدار الحركة ، لجميع أقسام الكيفية ، إلا الصوت ، وجميع الإضافات إلى الأمور الباقية . وإما العرض الذي لا يكون قار الذات . فالزمان عند من يقول : أنه مقدار الحركة والصوت والحركة ومقولة أن ينفعل في الأمور الجسمانية . مثل تقطيع الأجسام وتقطعها . وهنا اشكال وهو أن العرض الذي لا يكون قار الذات لابد وأن يكون عبارة عن أمور متتالية متعاقبة ، بحيث يكون كل واحد منها لا يوجد إلا في آن واحد — على ما بيناه في فصل (٨) الحركة — وإذا ثبت هذا ، فنقول : ذلك الذي وجد في ذلك الآن الواحد ، إما أن يكون ممكن الوجود في الآن الثاني أو لا يكون كذلك . فإن كان الأول كان ممكن البقاء والاستمرار ، فيلزم أن يكون كل عرض ممكن البقاء والاستمرار ، وأن كان الثاني لزم أن يقال : أن الشيء انتقل من الامكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي . وهذا محال .

التقسيم الثاني للأعراض : هو أن العرض إما أن يكون صفة حقيقية عارية عن الإضافات ، وإما أن يكون مجرد الإضافة ، وإما أن يكون صفة حقيقية ، تتبعها إضافة . مثال الأول : السواد واللباض . مثال الثاني : الأبوة والبنوة . مثال الثالث : الأين . وهو معنى يتقضى نسبة الشيء إلى مكانه .

البحث الأول : ان الشيء اذا حصل فى مكانه ، فان حصوله فى مكانه نسبة بينه وبين ذلك المكان . وهذه النسبة لابد من الاعتراف بها ، ثم اختلفوا بعد ذلك فقال قوم : انه حصل فى ذلك الجسم معنى حقيقى يوجب تلك الحالة الاضافية ، ومنهم من أنكر وجود هذا الشيء . اذا عرفت هذا فالأين انها يمكن جعله من القسم الثالث اذا قلنا بالقول الأول ، أما اذا قلنا بالقول الثانى ، فانه لا يكون الأين من باب النسبة المجردة .

البحث الثانى : ان مراد « الشيخ » من قوله بعض الموجودات فى موضوع : أى بعض الأعراض . فالمراد من قوله للموضوع فى نفسه : أى هذا العرض يكون حاصلًا للموضوع فى نفسه ولا تعلق له بشئ سوى ذلك الموضوع . وهذا هو الصفة الحقيقية فانها تكون حاصلة فى الموضوع ، ولا تعلق لها بشئ آخر . أما الصفة الاضافية فانها تكون حاصلة فى الموضوع ، ويكون لها تعلق بشئ آخر خارج عن الموضوع . فان الاضافات لا يمكن تحقيقها الا من المضافين . وأما قوله : وبعضها للموضوع بمعنى وجود غير فقط ، فالمراد منه : ما سميناه بالاضافات الحاصلة والنسب للصرفة ، فانها لا حقيقة لها سوى كون كل واحد من القسمين المخصوصين بأن الآخر فى مقابلته . وأما قوله : وبعضها للموضوع فى نفسه بالنسبة الى غيره ، لا لأنه نفس وجود غيره بازائه . فهذا هو الذى سميناه بالصفة الحقيقية اثنى تتبعها صفة اضافية . أما انها للموضوع فى نفسه فهو اشارة الى ما هناك من الصفة الحقيقية ، وأما كونها بالنسبة الى غيره فهو اشارة الى الصفة التابعة لحصول تلك الصفة الحقيقية .

البحث الثالث : لا شك أن أقوى ما فى الوجود هو الصفة الحقيقية . وأضعفها فى الوجود الاضافية المحضة . والثالث هو الصفة الحقيقية التى يتبعها صفة اضافية ، وهو متوسط بين القوة والضعف . والأمر فيه ظاهر .

البحث الرابع : اضعف الأعراض الحقيقية ما يكون معلولا لأحوال نسبية اضافية وهو الوضع فان الوضع عبارة عن هيئة حاصلة للجسم بسبب ما بين الأجزاء ، وذلك (١) الجسم من النسب ، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب فتلك الهيئة عرض حقيقى ، ليس من باب النسب والاضافات ، ولكنها فى وجودها معلولة للنسب المخصوصة المذكورة ، فلا جرم كان اضعف الأعراض الحقيقية هو الوضع .

ثم نقول : وأضعف الأعراض الاضافية هو الاضافات العارضة للاضافات . مثل الأصفر والأكبر ، فانهما اضافتان عارضتان للصفر والكبير . وهما أيضا اضافتان . ثم نقول : وأضعف أنواع القسم الثالث — أعنى العرض الذى يكون صفة حقيقية تتبعها صفة اضافية ما كانت اضافة شئ غير قار ، فان الأين عبارة عن صفة حقيقية تقتضى نسبة الى المكان . والحقى عبارة عن صفة حقيقية تقتضى نسبة الى الزمان ، لكن المكان عرض قار ، والزمان غير . فلا جرم كان الأين أقوى ، والحقى اضعف . والله أعلم .



الفصل السادس

فى

مَبَاحِثُ الْمُمَكِّنِ وَالْوَاجِبِ

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

تعريف الواجب

قال الشيخ : « كل وجود للشيء إما واجب وإما غير واجب .
فالواجب هو الذى يكون له دائما ذلك . إما له بذاته وإما له بغيره »
التفسير : انه قد فسر الواجب هنا بالدائم . فان كان دائما بذاته ،
كان واجبا بذاته ، وان كان دائما بغيره كان واجبا بغيره .
واعلم : أن المعتاد المشهور فى الكتب : تفسير الواجب بما يكون
ضرورى الوجود . ثم الضرورى قد يكون ضروريا دائما ، وقد يكون ضروريا
لا دائما . فلا أدري ما الفائدة فى تعيين هذا الاصطلاح ؟

المسألة الثانية

فى

ان الشيء الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا

قال الشيخ : « كل ما يجب لذاته وجوده ، فيستحيل أن يجب وجوده
بغيره وينعكس »

التفسير : الواجب لذاته يمتنع أن يكون واجبا لغيره . وأيضا :
 الواجب لغيره يمتنع أن يكون واجبا لذاته . وتقديره أن الواجب بذاته
 هو الذى تكون ذاته كافية فى حصول الوجود والواجب بغيره هو الذى لا تكون
 ذاته كافية فى حصول الوجود ، بل لابد من شئ آخر . ولو جعلنا الشئ
 الواحد واجبا بذاته وبغيره معا ، يلزم أن يقال : ان ذاته كافية فى وجوده ،
 غير كافية فيه . فيلزم الجمع بين النقيضين . وهو محال .

المسألة الثالثة

فى

تفسير الممكن

قال الشيخ : « كل ما يجب وجوده لا عن ذاته . فاذا اعتبرت ماهيته
 بلا شرط ، لم يجب وجودها ، والا لكان لذاته . ولم يمتنع وجودها ، والا
 لكان ممتنع الوجود لذاته ، فلم يوجد . ولا عن غيره ، فاذن وجوده بذاته
 ممكن ، وبشرط لا علته ممتنع ، وبشرط علته واجب ، ووجوبه لا بشرط علته ،
 غير وجوده بشرط لا علته ، فباحدهما ممكن وبالأخر ممتنع »

للتفسير : لا أدري ما الذى حمل « الشيخ » على أمثال هذه التلطيلات
 المعارية عن الفائدة فى مثل هذا الكتاب الصغير ؟ فللواجب (٢) أن يقال :
 انا اذا اعتبرنا ماهية الشئ مع قطع النظر عن وجودها وعدمها ووجود
 الموجد وعدمه ، فاما أن تكون تلك الماهية لما هى هى موجبة للوجود ، فيكون
 هو الواجب لذاته أو للمعدم فيكون هو الممتنع لذاته ، أو لا يوجب لا الوجود
 ولا المعدم ، فيكون هو الممكن لذاته . وهذا كلام مضبوط معقول .

فان قيل : القول بالامكان باطل . ويدل عليه وجوه :

الأول : ان الشئ اما أن يكون موجودا ، واما أن يكون معدوما . فان
 كان موجودا فهو حال وجوده لا يقبل المعدم ، واذا لم يقبل المعدم لم يحصل

امكان الوجود والعدم ، وان كان معدوما فهو حال عدمه لا يقبل الوجود ،
فرجب أن لا يحصل إمكان العدم والوجود . واذا امتنع خلو الماهية عن
الوجود والعدم ، وثبت أن كل واحد منهما مانع عن الامكان ، ثبت أن القول
به بالامكان باطل .

والثاني هو : سبب الوجود اما أن يكون موجودا أو غير موجود .
مان كان سبب الوجود موجودا ، كان المسبب واجبا . ولا شيء من الواجب
بممكن . وان كان سبب الوجود معدوما ، كان وجود المسبب ممتنعا .
ولا شيء من الممتنع بممكن . واذا امتنع الخلو عن وجود سبب الوجود ،
ومن عدمه ، وكان كل واحد منهما مانعا من الامكان ، لزم أن يكون القول
بوجود الامكان محالا .

الثالث : ان الشيء انها يصدق عليه أنه ممكن الوجود والعدم ،
لو لم يمتنع تقريره مع العدم ، الا أن تجويز هذا يقتضى تجويز كون
الماهية متقرره مع العدم . وفلك يوجب القول بأن المعدوم شيء . وهو
محال .

الرابع : ان وجود السواد اما ان يكون نفس كونه سوادا ، واما أن
يكون مغايرا له . فان كان الحق هو الأول كان قولنا السواد يمكن أن
يكون موجودا ويمكن أن لا يكون موجودا ، جاريا مجرى قولنا السواد يمكن
أن يكون سوادا ويمكن أن لا يكون سوادا . ومعلوم أن ذلك باطل . وان
كان الحق هو الثاني كان المحكوم عليه بالامكان اما الماهية أو الوجود
أو شيء ثالث . فان كان الأول عاد الكلام المذكور وهو أنه يصير تقدير
الكلام : ان الماهية يمكن أن تصير لا ماهية ، وان كان الثاني عاد الكلام
المذكور وهو أنه يصير تقدير الكلام أن الوجود يمكن أن لا يكون وجودا ، وان
كان الثالث فذاك الشيء . اما أن يكون وجوده نفس ماهيته أو مغايرا
لها . وحينئذ يعود السؤال المذكور .

الخامس : هو ان الشيء لو كان ممكنا ، لكان ذلك الامكان اما أن يكون عبثا محضا ونفيا صرفا ، واما أن يكون أمرا موجودا . **والقول باطل ،** لأنه لا فرق بين أن يقال : لا امكان ، وبين أن يقال : الامكان عدم محض ونفى صرف . **والثالث باطل لوجه :**

أحدها : أن يقال : الامكان صفة للممكن ومفتقرة اليه . وكل ما كان كذلك فهو ممكن ، فيكون امكانه زائدا عليه . فيلزم التسلسل . وهو محال .

وثانيها : ان ثبوت الامكان للممكن ضرورى ، فلو كان الامكان صفة . وجودة . لكان قيام هذه الصفة الموجودة بتلك الماهية ضروريا لذاته ، وكون المحل موجودا ، شرط قيام الصفة الموجودة به ، لامتناع قيام الصفة الموجودة بالمحل المعدوم ، وما كان شرطا للواجب بذاته ، أولى أن يكون واجبا لذاته . فيلزم ان يكون الممكن بذاته واجبا لذاته . وهو محال .

وثالثها : ان الامكان لو كان أمرا موجودا ، لكان ممكن الوجود لذاته ، وحينئذ لا يكون الممكن لذاته موجودا واحدا ، بل موجودين . ثم يكون واحد ممكنا لذاته ، فيكون كل واحد منهما لا يكون شيئا واحدا بل شيئين . وبهذا الطريق يصير ذلك الشيء الواحد أربعة أشياء ، وكذا القول فى كل واحد منهما ، فيلزم أن لا يكون الشيء الواحد شيئا واحدا بل أشياء غير متناهية هذا خلف .

والجواب عن السؤالين الأولين من وجهين :

الأول : هو أن اعتبار ماهية الشيء من حيث هى هى غير ، واعتبار ماهيته مع الوجود أو مع العدم ، ومع وجود السبب أو مع عدمه غير . ونحن نسلم أن اعتبار ماهيته مع الوجود تقتضى الوجوب ، ومع العدم تقتضى الامتناع . اما اعتبار الماهية من حيث انها هى لا تقتضى الوجوب ولا الامتناع . وذلك هو الامكان . وهذا الجواب انها يصح مع القول بأن الوجود غير الماهية .

والثاني : ان اثبات الامكان بالنسبة الى الحال محال . وأما اثبات
الامكان بالنسبة الى الزمان المستقبل ، فلم قلتم : انه محال ؟ مثل أن نقول :
هذا الشيء الذي هو موجود في الحال يمكن أنه يصير معدوما في الزمان
المستقبل .

لا يقال : قول القائل هذا الشيء الذي هو :وجود يمكن أن لا يبقى
بعد ذلك له احتمالان .

احدهما : ان يكون المراد هو ان الشيء حال حصوله في الحال ،
يمكن أن يتغير في الاستقبال .

والثاني : انه اذا جاء الاستقبال فانه يمكن ان يتغير هذا الشيء في
ذلك الاستقبال . اما الاحتمال الأول فباطل ، لأن التغير في الاستقبال مشروط
بحضور الاستقبال ، الذي هو ممتنع الحضور في الحال . والموقوف على
المحال محال . فكان قولنا : انه في الحال يمكن أن يتغير في الاستقبال
أبدا محالا . والمحال لا يكون ممكنا . وأما الاحتمال الثاني فباطل أيضا .
لأن الاستقبال اذا صار حاضرا ، صار حالا . وحينئذ يعود السؤال المذكور
على اثبات الامكان في الحال . لانا نقول : ان علينا بأن هذا الانسان
الجالس يمكن أن يقوم من مكانه بعد ذلك علم بديهى . وما ذكرتموه قدح
في هذا البديهي فلا يلتفت اليه . وبهذا الجواب ندمع بقية الأسئلة .

المسألة الرابعة

في

انه لا يجوز موجودين يكون كل واحد منهما واجبا لذاته ،
ثم يكون كل واحد منهما موقوف الوجود على وجود الآخر

قال المشيخ : « كل ما وجوده مع غيره من حيث الوجود لا من جهة
الزمان ، فليس ذاته بذاته ، بلا شرط يميزه واجبا . فافن ذاته بذاته ممكن »

للتفسير : الواجب لذاته هو الذى تكون حقيقته كافية فى وجوده .
والذى يتوقف على غيره هو الذى لا تكون حقيقته كافية فى وجوده . فالجمع
بينهما يوجب الجمع بين التقيضين .

المسألة الخامسة

فى

ان واجب الوجود لذاته يجب ان يكون مبرا

فى حقيقته عن جميع جهات التركيب

قال الشيخ : « كل ما له جزء معنى كاجزاء الحد ، او جزء قوامى
كالمادة والصورة ، او كمى كالعشرة ، وما هو ثلاثة اذرع ، فوجوده بشرط
جزئه ، وجزؤه غيره ، فوجوده بشرط غيره ، فليس واجب الوجود لذاته ،
فهو ممكن الوجود بذاته »

التفسير : كل مركب عن امرين فصاعدا ، فانه محتاج الى وجود
جزئه . وجزؤه غيره . وكل مركب فهو محتاج الى غيره ، وكل محتاج الى
غيره فهو ممكن لذاته ، ولا شئ من الممكن لذاته واجب لذاته ، فلا شئ
من المركب فى ذاته بواجب لذاته .

المسألة السادسة

فى

بيان أن الممكن لابد له من سبب

قال الشيخ : « كل ممكن الوجود بذاته لا يخلو فى وجوده اما ان
ان يكون عن ذاته او عن غيره ، او لا عن ذاته ولا عن غيره . وما ليس
له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره ، فليس له وجود . وليس بممكن الوجود
لذاته وجود عن ذاته . والا لوجب ذاته لا عن ذاته ، فاذن وجوده عن
غيره »

المفسر : حاصل هذا الكلام : أنه ادعى أن الممكن لذاته لابد له من سبب ، ولم يزد على هذا القدر البتة . فلتبين أن الكلام الذي ذكره لا فائدة فيه البتة :

أما قوله : كل ممكن الوجود لذاته إما أن يكون وجوده عن ذاته ، أو عن غيره ، أو لا عن ذاته ، ولا عن غيره . فنقول : هذا التقسيم غير صحيح . لأن ممكن الوجود مفسر بأنه الذي لا يكون وجوده من ذاته . وعلى هذا يكون قوله : ممكن الوجود بذاته ، إما أن يكون وجوده من ذاته ، أو من غيره جاريا مجرى قول من يقول : الذي لا يكون وجوده من ذاته إما أن يكون وجوده من ذاته أو من غيره . ومعلوم أن هذا الكلام سفيه باطل . بل الواجب أن يقال : ممكن الوجود هو الذي لا يكون وجوده من ذاته ، وكل ما لا يكون وجوده من ذاته ، إما أن يكون وجوده من غيره أو لا يكون من غيره . فإن كان وجوده من غيره فهو المطلوب . وإن كان لا من ذاته ولا من غيره ، فـ « الشيخ » لم يذكر في إبطال هذا القسم إلا قوله : وما ليس له وجود لا عن ذاته ولا عن غيره فليس له وجود . ومعلوم أن هذا ليس دليلا على إبطال هذا القسم ، بل هو إعادة لعين الدعوى ، فلا يكون في ذكره فائدة البتة .

فقد ظهر أنه لم يذكر في هذا الفصل إلا مجرد الفتوة بأن الممكن لذاته ، لابد له من مؤثر . فإذا كان حاصل الكلام هذا القدر ، فما الفائدة في ذكر تلك التقسيمات الكثيرة ، والترديدات الطويلة ، لا سيما في مثل هذا الكتاب الصغير ؟

واعلم : أن جمهور العقلاء اتفقوا على أن الممكن لابد له من مرجح ، ثم اختلفوا فمنهم من قال العلم بافتقار الممكن إلى المرجح علم بديهي ، ومنهم من قال : أنه علم استدلالى . أما الأولون فقالوا : أنا متى استحضرنا في عقولنا : أن الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية . سببان تضى العقل بأنه لا رجحان لأحدهما على الآخر إلا بسبب منفصل . وأما القائلون بأنه

استدلالى . فقد احتج بعضهم عليه بأن قال : الممكن هو الذى يستوى طرفاه . فلو كان أحدهما راجحاً على الآخر ، لكان حصول هذا الرجحان مناقضاً لذلك الاستواء وأنه يوجب الجمع بين التقيضين . وهذا الكلام ضعيف . لأن المراد من قولنا : الممكن هو الذى يستوى طرفاه : هو أن ماهيته لا تقتضى الوجود والعدم . وهذا أنه يناقضه لو قلنا : أن ماهيته تقتضى أحد هذين الطرفين . فلما أن يقال : أن أحد هذين الطرفين يترجح لذاته لا بسبب منفصل ، بل لا لأمر أصلاً . فهذا لا يناقض الكلام الأول .

والأتمى عندى أن يقال : الممكن ما لم يحصل لأحد طرفيه رجحان على الآخر ، فإنه لا يوجد ، فمحل هذا الرجحان إما أن يكون هو ذلك الممكن أو غيره . والأول باطل لأن هذا الرجحان لما حدث بعد أن لم يكن ، كان سفة موجودة . فلو كان محل حدوثه هو هذا الممكن مع أننا فرضنا أن حصول هذا الرجحان سابقاً على حصول الوجود ، فحينئذ أن يكون حلول الصفة الموجودة فيه سابقاً على صيرورته موجوداً فى نفسه . وذلك محال . ولما بطل هذا وجب أن يكون محل هذا الرجحان هو غيره ، ويجب أن يكون ذلك الغير شيئاً متى حصل فيه ذلك الرجحان حصل وجود هذا الممكن ، ولا معنى للمؤثر إلا ذلك . ولنا فى هذا المقام أبحاث غامضة عميقة ذكرناها فى كتابنا المسمى بـ « الخلق والبحث »

المسألة السابعة

فى

بيان أن الممكن ما لم يجب صدوره عن سببه ، فإنه لا يوجد

قال الشيخ : « وجوده عن غيره معنى غير وجوده فى نفسه ، لأن وجوده فى نفسه غير مضاف . وعن غير مضاف . فإذا كان وجوده عن غيره ممكناً أيضاً ولم يجب ، احتياج وجوده عن غيره فى أن يحصل إلى غيره ، فيقتسلس إلى غير نهاية . وستوضح بطلان هذا فى تنهاى العمل .

فإن يجب أن يجب وجوده عن غير متسلسل اليه ، فيكون حينئذ وجوده عن غيره واجبا حين يوجد ، فإذن الممكن لذاته ما لم يجب وجوده عن غيره لم يوجد ، فإذا وجب عن غيره كان وجوده عن غيره واجبا . فيكون باعتبار نفسه ممكنا وباعتبار غيره واجبا »

التفسير : اعلم أن وجوده في نفسه غير اعتبار صدوره عن غيره . والدليل عليه : أن وجوده في نفسه غير مقول بالقياس الى غيره ، وصدوره عن غيره مقول بالقياس الى غيره . وأيضا : فيمكننا أن نعقل وجوده في نفسه حال المغفلة عن صدوره عن غيره .

وأيضا : فإنا نحكم على ذلك الوجود بأنه صدر عن غيره ، والموضوع غير المحمول . فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : أن وجوده في نفسه غير صدوره عن غيره .

ثم إنا في المسألة المتقدمة بينا أنه إذا كان هو في نفسه ممكن الوجود ، فلا بد له من سبب ، والآن ندعى : أنه متى كان صدوره عن غيره ممكنا ، فلا بد له من سبب آخر ، وإن الممكن ما لم يكن صدوره عن السبب واجبا ، فإنه لا يوجد البتة . والدليل على صحة هذه الدعوى : أن صدوره عن غيره أن كان ممكنا وجب افتقاره الى سبب آخر لنا بينا أن كل ممكن فلا بد له من سبب .

فإن قيل : لم لا يجوز أن يقال : انشئ الذي استوى طرفاه بالنسبة اليه ، فإنه لا يرجع أحد طرفيه على الآخر الا لرجح ، أما إذا وجد سببه فإنه لأجل حضور ذلك السبب يرجع وجده على عمه ، الا أنه لا ينتهي ذلك الرجحان الى الرجوب المانع من النقيض . ولأجل أنه لم ينسب الى الرجوب نقول : أنه ممكن ، ولأجل أنه حصل أصل الرجحان نقول : أنه يستغنى عن سبب .

قلنا : أنه متى حصل الرجحان وجب أن يحصل الرجوب ، لأنه حال حصول الاستواء كان الرجحان محالا ، فإذا صار أحد الطرفين راجحا صار

الطرف الآخر مرجوحا . ولما كان الرجحان حال حصول الاستواء محالا ،
كان عند حصول المرجوحية أولى أن يكون محالا ، وان كان المرجوح محالا
كان الراجح واجبا ، لأنه لا خروج عن النقيضين . ولنا في هذا الموضوع
وجوه دقيقة غامضة ذكرناها في كتاب « الجبر والقدر (٣) » وعبارة الكتاب
غنية عن الشرح .

(٣) رأيت للمؤلف هذا الكتاب في إحدى مخطوطات كتاب « المطالب
العالية من العلم الالهي »

الفصل السابع

فى

الكلى والجُزئى

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

أن الكلى لا وجود له فى الأعيان

قال الشيخ : « الكلى لا وجود له من حيث أنه واحد مشترك فيه فى الأعيان . والا لكانت الانسانية الواحدة بعينها مقارئة للأضداد . والأضداد إنما يمتنع اقترانها لا لأجل وحدة الاعتبار ، بل لأجل وحدة الموضوع . فانه لو كانت الأضداد تجتمع لكان اعتبار الشيء مع أحدهما غير اعتباره مع الثانى ، وكان يكون مع من حيث هو أسود لم يجتمع مع من حيث أنه أبيض ، بل افترقا مع ذلك . فاجتماعهما مستحيل ، لأنه ليس يجوز أن يكون الواحد موصوفاً بهما لا لشيء آخر ، وكيف يتصور حيوان بعينه هو ذو رجلين وغيره ذو رجلين . ووحدتان هما وحدة واحدة فى العدد ؟ فلا يكون واحد بالذات »

التفسير : الإنسان المشترك فيه بين أشخاص الناس لا يجوز أن يكون إنساناً واحداً بالعدد موجوداً فى الخارج . والدليل عليه : أن زيدا موصوفاً بالعلم وعمره موصوفاً بالجهل . فلو كان المعنى المشترك فيه بين الإنسان شخصاً واحداً بالعدد موجوداً فى الأعيان ، لزم أن يكون الشخص الواحد موصوفاً بالصفات المتضادة . وأنه محال .

فان قيل : الانسان المشترك فيه وان كان شخصا واحداً في الأعيان ، يلزم ان يكون الشخص الواحد عالماً وجاهلاً . وهذا جمع بين التقيضين . فان قيل : انه امر واحد الا انه متى اخذ ذلك الشخص مع اعراض مخصوصة ولواحق كان عبارة عن « عمرو » ولحد المجموعين مغاير للمجموع الثاني ، فلم يلزم من قيام العلم بلحد المجموعين وقيام الجهل بالمجموع الثاني اجتماع الضدين .

والجواب : انه لا نزاع في ان الذات الواحدة اذا اخذت مع صفة ثم انها بعينها تؤخذ مع صفة أخرى ، فان احد هذين المجموعين مغاير للمجموع الثاني . الا اننا نقول : ان هذا القدر من التغاير لا يمنع من كون الأضداد متغايرة متغايرة . الا ترى ان الذات الواحدة اذا قام بها البياض والسواد فان تلك الذات مأخوذة مع السواد مغايرة لكون الذات مأخوذة مع السواد مغايرة لكون الذات مأخوذة مع البياض . فلو كان هذا القدر من التغاير مانعاً من حصول التناهي بين الأضداد ، لوجب ان لا يحصل التناهي بين الأضداد أصلاً . وحيث حصل علمنا بان هذا القدر من التغاير لا يمنع من تنافي الأضداد ، وانه متى كان المحل واحداً كانت المناقاة بين الأضداد حاصلة . وعلى هذا التقدير فانه يندفع هذا السؤال .

ولنرجع الى تفسير اللفظ :

اما قوله الكلى لا وجود له من حيث هو واحد مشترك فيه في الأعيان فهذا هو الدعوى . واما قوله : والا لكانت الانسانية واحدة بعينها مقارنة للأضداد . فهذا هو الدليل الذي ذكرناه . واما قوله : والأضداد انما يمتنع اقترانها لا لأجل وحدة الاعتبار بل لأجل وحدة الموضوع . فإراد منه : الجواب عن السؤال المذكور . فان السائل اذا قال : ان تلك الذات مأخوذة مع خواص واعراض مغايرة لتلك الذات ، مأخوذة مع خواص واعراض أخرى . فهنا وان حصلت الوحدة بحسب الاعتبار . فلم لا يجوز ان يكفى هذا القدر من التغاير في ان لا تتناهي الأضداد ؟ واجاب عنه بان قال : الأضداد انما يمتنع اقترانها ، لا لأجل وحدة الاعتبار بل لأجل وحدة الذات والموضوع . ثم احتج على ان المانع من اقتران الأضداد ليس هو وحدة

الاعتبار بأن قال : فانه لو كانت الأضداد تجتمع ، لكان اعتبار الشيء مع أحدهما غير اعتباره مع الثانى . ومعناه : انا لو قدرنا اجتماع السواد والبياض ، لكانت الذات المأخوذة مع السواد مخالفة لتلك الذات حال ما كانت مأخوذة مع البياض .

ثم انا نعلم بالضرورة انه مع حصول التغاير من هذا الوجه ، فان اجتماع الأضداد محال . فعلمنا : أن امتناع المقارنة انما كان لأجل أن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون موصوفا بالأضداد معا . فثبت : أن المانع من هذه المقارنة هو وحدة الذات لا وحدة الاعتبار .

ثم انه ازاد هذا الكلام تأكيدا . فقال : وكيف يتصور حيوان هو بعينه ذو رجلين وغير ذى رجلين ووحدة هما وحدة بالعدد ؟

ولما ذكر هذه الوجوه اتبعها بالنتيجة . فقال : فلا يكون واحدا بالذات . اى فلا يكون الكلى المشترك فيه واحدا بالذات ، شخصا معينا فى الأعيان .

المسألة الثانية

فى

بيان أن الشيء كيف يكون كليا مشتركا فيه فى الأذهان

قال الشيخ : « فالكلى انما هو احد بحسب الحد ، ووجود الحد فى النفس بأن يكون معنى معقول ، واحد بالعدد من حيث هو فى النفس ، له اضافات كثيرة الى أمور كثيرة من خارج ، ليس هو أولى بأن يطابق بعضها دون بعض . وهى الطائفة : أن يكون لو كان هو بعينه فى اى مادة كانت ، لكان ذلك الجزء او اى واحد منها سبق الى الذهن قبل الآخر اثر هذا الأثر فى النفس »

التفسير : لما بين « الشيخ » أن الكلى لا يجوز أن يكون موجودا فى الأعيان ، اشتغل ببيان أن الموجود فى الأذهان كيف يكون كليا ؟

فان لتائل أن يقول : الصور الموجودة فى الأذهان عرض لشخص قائم بنفسه مسينة وانخص لا يكون كليا ولا مشتركا فيه . فالكلام فكرتهوه

فى الأعيان ، عائد عليكم فى الأذهان . بل نقول : ان من الناس من قال :
القول بانبات الكلى باطل . ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان هذا الكلى اما ان يكون موجودا أو معدوما .
والقسمان باطلان فبطل القول بالكلى . انما قلنا : انه يمتنع أن يكون موجودا
لأن كل ما كان موجودا ، فله تعين وتشخص . وكل ما كان كذلك فان يمتنع
أن يكون كليا . لا يقال : لم قلتم : ان الموجود فى الأذهان له تعين وتشخص ؟
لأننا نقول : قد ذكرنا أن الموجود فى الأذهان موجود فى الأعيان ، لان الموجود
فى الذهن صورة جزئية حالة فى نفس جزئية شخصية . فتكون من جملة
الموجودات فى الأعيان ، فلا يختلف ذلك الكلام الذى ذكرناه ، سواء
سميته بأنه موجود فى الأذهان أو فى الأعيان . وانما قلنا بأنه يمتنع أن
يكون معدوما . لأن المعدوم نفي محض وعدم صرف ، فيمتنع كونه جزءا
من اجزاء الماهية الموجودة ، أو يكون صفة من صفاتها .

الحجة الثانية : ان الكلى اما ان يكون موجودا فى الأعيان ، أو فى
الأذهان . والقسمان باطلان . اما الاول فلما تقدم تقريره فى الفصل المتقدم
واما الثانى فلان الموجود فى الأذهان صورة شخصية قائمة بنفس شخصية ،
والموجودات فى الأعيان قد كانت موجودة قبل حدوث هذه الصورة فى هذه
الصورة فى هذه النفس ، وستبقى موجودة بعد زوال هذه الصورة عن هذه
النفس . وما كان كذلك فانه يمتنع كونه مقوم لماهية هذه الأشخاص الموجودة
فى الخارج . والعلم بذلك ضرورى .

الحجة الثالثة : لو كانت الانسانية كلية ، لكان المتمين زائدا على
الماهية . وذلك محال لأن المتمين من حيث انه تعين يكون أيضا صفة ماهية
كلية ، فكان يجب افتقاره الى تعين آخر . ويلزم التسلسل .
وهنا وجوه كثيرة فى الاشكالات ذكرناها فى الكتاب المسمى « المطالب
العالية »

إذا عرفت هذا فنقول : ان « الشيخ » شرع فى هذا الموضع فى
بيان أن الصورة الذهنية ، كيف تكون كلية ، ونكر فيه وجهين :

الأول : ان المراد من كون تلك الصورة كلية كونها مطابقة لجميع الأشخاص . ومعنى هذه المطابقة : ان هذه الصورة لو كانت هى بعينها فى اى مادة كانت ، لكانت ذلك الجزء .

ولقائل ان يقول : الاشكال عليه من وجهين :

(الاشكال) الأول : هذه الصورة الحالة فى هذه النفس الجزئية عرض معين حال فى نفس معينة . وحصول هذا العرض بعينه فى الخارج مقارنا للمواد الجزئية : محال ، لأن الانتقال على الاعراض : محال . فثبت : ان كون الصورة النفسانية موجودة فى الخارج : محال فى العقول . فهذه الصورة المعينة يمتنع كونها كلية مشتركا فيها بين الاشخاص . واذا ثبت هذا عاد السؤال المذكور . وهو أن هذا الذى حكتم بكونه كليا . ان كان موجودا فى الأعيان ، فهو شخص معين فلا يكون كليا ، وان كان موجودا فى الأذهان ، فهو أيضا شخص معين من الأمراض . فلا يكون كليا . ماين الكلى ؟

(الاشكال) الثانى : ان هذه الأشخاص كانت موجودة فى الأعيان ، قبل حدوث هذه الصورة ، ويستبقى وجوده فى الأعيان بعد زوالها . وما كان كذلك كيف يمكن ان يقال : انه جزء من ماهية هذه الموجودات المعينة ؟ لا يقال : انا لا نقول : ان تلك الصورة بعينها توجد فى الأعيان ، بل نقول : ان تلك الصورة الشخصية اذا حذفنا عنها عوارضها او مشخصاتها حتى بقيت الماهية من حيث هى ، فتلك الماهية هى الكلية . لانا نقول : اذا قلنا بهذا القدر فلم لا تقولون : ان الشخص الموجود فى الأعيان كلى ، بمعنى أنه لو حذفنا عنه أعراضه وم مشخصاته ، لكان الباقي كليا ؟

الوجه الثانى فى بيان كون تلك الصورة كلية : هو ان اى واحد من الأشخاص الموجودة فى الأعيان ، لو سبق الى العقل وقبل الذهن منه معنى الانسانية ، لكان الحاصل هو هذا الاثر الحاضر فى النفس .

ولقائل ان يقول : هذا الكلام انما يستقيم لو صرح ان الحاصل فى النفس هو ماهية الانسان فقط . وهذا محال . لأن الحاصل فى النفس عرض شخصى ، حال فى نفس شخصية . وذلك العرض له لواحق كثيرة .

مان أخذ هذا العرض من حيث هو هو ، لم يكن مشتركاً فيه بين الأشخاص الخارجية ، وان أخذ هذا العرض بشرط أن تحذف منه أعراضه ومخصصاته ، فلم لا يعقل مثله في الشخص الخارجي ان يقال : بان الكلى هو الموجود الخارجي ؟ فثبت : ان الذي قالوه مشكل .

المسألة الثالثة

في

تمييز الماهية عن لواحقها

قال الشيخ : وهذه الطبيعة اذا اخذت في الخارج وجدت كثرة ، فهذه الكثرة اما ان تكون لكونها تلك الطبيعة اولا لكونها تلك الطبيعة . فان كان لأجل تلك الطبيعة ، وجب ان يكون كل واحد غير نفسه ، ولزم ان تحصل الكثرة في كل شخص ، اذا كان انما هو كثير ، لأنه انسان . فالحق الكثرة تعرض له بسبب . ولو كان في كل واحد منها أنه تلك الطبيعة وأنه هو معنى واحد ، ويلزم احدهما الآخر ، لما كانت تلك الطبيعة الا هو بعينه »

النفسي : اعلم : ان معنى الانسانية حاصل في الاشخاص الكثرة . ومعنى الانسانية حاصل ايضا في هذا الشخص الواحد . فثبت أنه لو حصل مسمى الانسانية في الكثرة منفكة عن الوحدة وفي الواحد منفكا عن الكثرة ، علمنا ان معنى الانسانية مغاير لمعنى الوحدة والكثرة ، وغير مستلزم من حيث انه هو الوحدة بعينها أو الكثرة بعينها بالانسانية من حيث انها انسانية . فاذا قيل : الانسانية من حيث هي هي واحدة أو كثرة ؟ قلنا : ان أردت بها ان مفهوم كونها انسانية هو نفس مفهوم الكثرة أو الوحدة . فنقول : ذلك المفهوم مغاير لهذين المفهومين ، فيكون ذلك المفهوم من حيث انه لا واحد ولا كثير . وان أردت به ذلك المفهوم (وهو) هل ينفك عن الوحدة أو الكثرة ؟ فنقول : ذلك محال ، بل لابد وان يحصل معه اما الوحدة واما الكثرة ، فيكون انضيايف كل واحد من هذين المفهومين بعينه الى مسمى الانسانية بسبب مفصل .

قال الشيخ : « وهو المعنى فى الجنس اظهر لانه ليس يمكن ان يحصل هذا المعنى الجنسى بالفعل ، الا وقد صار نوعا . وانما صار نوعا لزيادة اقترنت به ليس لذاته ، وتلك الزيادة شرط زائد وجودى او عمى »

التفسير : لما بين ان الانسان من حيث انه انسان مفهومه مقابر للوحدة والكثرة والتعين والاستفراك ، صار حاصل هذا الكلام ان تعين الشخص المعين امر زائد على ماهيته ، وان ذلك الزائد انما انضاف الى تلك الماهية بسبب منفصل . فقال هنا : وهذا المعنى فى الجنس اظهر . وذلك لانا قلنا : الطبيعة النوعية امر مشترك فيها بين الأشخاص المختلفة ، فيلزم ان تكون تلك الطبيعة مغايرة لتعين كل شخص . فكذا هنا الطبيعة الجنسية امر مشترك فيها بين الأنواع المختلفة ، فيلزم ان تكون تلك الطبيعة مغايرة للأمر الذى به يمتاز كل نوع عن الآخر . وانما حكم بان هذا المعنى فى الجنس اظهر ، وذلك لأن القول بان تعين كل متعين زائد على ماهيته ، فيه سوالات صعبة . واما القول بان الفصل الذى به يمتاز أحد النوعين عن الآخر ، فلا بد وان يكون زائدا على الطبيعة الجنسية التى تشاركت الأنواع فيها ، امر معلوم بالبديهة . وليس فيها شئ من تلك السؤالات الصعبة . ولهذا السبب قال : وهذا المعنى فى الجنس اظهر .

اذا عرفت هذا المعنى ، فنقول : هنا بحثان :

البحث الأول : ان المعنى الذى به يمتاز أحد النوعين عن الآخر ، يحتل فى اول العقل ان يكون ادرا وجوديا ، وان يكون عديا . الا ان البحث المستقصى دل على انه يمتنع ان يكون عديا . لأن الفصل جزء من ماهية النوع ، والمعدم لا يكون جزءا من ماهية الوجود .

البحث الثانى : هو ان طبيعة الجنس ان كانت لذاتها او لشئ من لوازم ذاتها ، تقتضى ذلك الفصل المعين ، لزم ان لا تنك تلك الطبيعة الجنسية عن ذلك الفصل المعين ، وحينئذ لا يحصل ذلك الجنس الا فى ذلك الفصل ، لا فى ذلك النوع . وذلك يقدر فى كونه جنسا . وان لم تكن تلك الطبيعة مقتضية لذلك الفصل المعين ، لا لذاتها ولا لشئ من لوازم

ذاتها ، فحينئذ تكون تلك الطبيعة غنية عن هذا الفصل ، فيكون انضياها
هذا الفصل اليه انضياها لا على سبيل الوجوب ، بل يكون جائز الزوال .
وذلك يقتضى جواز أن ينقلب ذات الحمار انسانا . وبالعكس . وانه
فاسد ■

والجواب عنه ان نقول : الفصول المقومة للأنواع المختلفة ماهيات
مختلفة . والماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها فى لازم واحد . فالناطقية
توجب الحيوانية ، والصهالية توجب حيوانية أخرى . وعلى هذا التقدير
فانه يمتنع انفكاك حيوانية الانسان عن الناطقية ، وانفكاك حيوانية الفرس
عن الصهالية .

المسألة الرابعة

فى

الاشارة الى شيء من أحكام الفصل

قال الشيخ : « ومن شرط هذه الزيادة أن لا تكون داخلة فى ماهية
العلم الجنسى ، والا لكان مشتركا فيها ، بل يجب أن يكون زائدا عليه .
نعم . قد يدخل فى تخصيص انيته . واعلم : أن الفصل لا يدخل فى ماهية
طبيعة الجنس ، ويدخل فى انية احد الأنواع »

التفسير : المراد من هذا الكلام ذكر بعض أحكام الفصل .

فالحكم الأول : أن الفصل لا يجوز أن يكون داخلا فى ماهية الجنس .
والدليل عليه : أن الجنس تمام ماهية الاشتراك بين الأنواع ، والفصل تمام
ما به المباينة بين تلك الأنواع . وتام ما به المشاركة مغاير لتام ما به
المباينة ، فيكون كل واحد . نهبا خارجا عن ماهية الآخر . وبعبارة أخرى :
كل ماهية يشترك فيها كثيرون ، فكل واحد من أجزاء قوام تلك الماهية يكون
مشتركا فيه بين تلك الكثرة . فلو كان الفصل جزءا من ماهية الجنس ،

لزم من كون الجنس مشتركا فيه بين تلك الكترة ، فلو كان الفصل جزءا من ماهية الجنس ، لزم من كون الجنس مشتركا فيه ، بين تلك الأنواع ، كون ذلك الفصل مشتركا فيها بينها . ولو كان كذلك لما كان الفصل فصلا . هذا خلف .

الحكم الثاني : الفصل قد يدخل في انية الجنس . وتقريره : انا بينا ان الفصل لابد وأن يكون موجبا لحصول حصة النوع من ذلك الجنس . ومعناه : أن « الناطق » لابد وأن يكون علة للحيوانية التي هي خاصة الانسان . واذا كان كذلك كان سببا لوجود تلك الخاصة . وهذا هو المراد من قوله : الفصل قد يدخل في انية الجنس .

الحكم الثالث : ان الفصل له نسبة الى طبيعة الجنس المطلقة ، وليست الا التقسيم . فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان والى غيره ، وأما نسبته الى الجنس المخصوصة وهي الخاصة المعينة . فقد يكون الفصل سببا لوجود تلك الخاصة ، ولكنه يكون خارجا عن ماهية تلك الخاصة وأما نسبته الى النوع فهو أنه جزء من أجزاء ماهيته ، لأن الانسان لا معنى له الا مجموع الحيوانية المخصوصة مع الناطقية ، فيكون الناطق جزءا لا محالة من ماهية هذا المجموع . وايضا : فهو سبب لوجود النوع لأن الفصل جار مجرى الصورة . والصورة هي الجزء الذي يلزم من وجودها رجود تلك الماهية المركبة من تلك المادة وتلك الصورة .

واذا عرفت هذا فقله : ان الفصل لا يدخل في ماهية طبيعة الجنس هو حق ، لأننا قد دللنا على أنه خارج عن ماهية الجنس ، سواء كان ذلك الجنس هو الجنس المطلق ، أو الخاصة المعينة . وقوله : ويدخل في انية أحد الأنواع . فالمراد ما ذكرنا . لأن الفصل سبب لوجود النوع المعين . وانما قال : أحد الأنواع . لأن الفصل المعين لا يقوم الا النوع الواحد .



الفصل الثامن

فى

الإلهيات

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

اثبت واجب الوجود

والدليل عليه : ان هذا العالم الجسمانى ممكن بحسب مجموعه وبحسب كل واحد من اجزائه . وكل ممكن لابد له من مؤثر . وكل جسم فله مؤثر . ثم ذلك المؤثر ان كان ممكنا ، كان الكلام فيه كما فى الاول . ويلزم الدور . وهو باطل . أو التسلسل . وهو ايضا باطل بالدليل الذى ذكرناه فى بيان أن كل عند له ترتيب فى الطبع ، ودخول ما لا نهاية له فيه محال . فالانتهاء الى واجب الوجود هو المطلوب . وهذا هو تركيب اصل الدليل .

قال الشيخ : « قد صح ان كل جسم ينقسم بالمقدار أو بالقوى أو بالمعنى ، فوجوده غير واجب »

للتقسيم : كل جسم فهو مركب . ولا شئ من واجب الوجود بمركب ، فلا شئ من الجسم بواجب الوجود . إنما ان كل جسم مركب ببيان من وجوه :

أحدها : أنه مركب بحسب المقدار . فإنا بينا فى مسألة الجوهر الفرد : أن كل جسم فهو قابل للقسمة الى غير النهاية . وعلى هذا ، لا متجزأ الا وهو منقسم مركب .

وثانيها : انا بينا فى مسألة الهوى والصورة : أن كل جسم فهو مركب من الهوى والصورة .

وثالثها : أن كل جسم ففيه قوى توجب الموضع الخاص والشكل الخاص ، فكل جسم ففيه تركيب قوى .

ولقائل أن يقول : هذا الوجه ليس بقوى . لأن التركيب الحاصل بسبب كثرة القوى لا يوجب وقوع التركيب فى ذات الجسم ، بل فى الصفات الحاصلة فيه القائمة بهايته . فلم قلتم : أن التركيب الواقع فى الصفات الخارجة عن الماهية يوجب كون تلك الذات فى نفسها ممكنة الوجود ؟ وكيف لا نقول : ذلك واجب الوجود لذاته عام النفيض لجميع الماهيات النوعية ؟ ولا معنى للعلم عندهم الا حصول صورة المعلوم فى ذات العالم ، فيلزم القول بحصول الصور الكثيرة فى ذات واجب الوجود . وذلك يطل هذا الكلام .

قال الشيخ : « أن كل ما فى الوجود للغير ، فوجوده غير واجب بذاته »

التفسير : لما بين فى الفصل الأول : أن الجسم ممكن لذاته . كان لقائل أن يقول : لم لا يجوز أن يكون الجسم ممكن لذاته ، لكن واجب الوجود بسبب وجود جزئه . وهى وهو (١) المادة والصورة ؟ و « الشيخ » أبطل هذا بأن قال : قد دللنا على أن المادة لا تخلو عن الصورة . وظاهر أن الصورة لا تخلو عن المادة . فكان كل واحد منهما متعلق الوجود

(١) وهى : من

بالآخر ، فلو كان كل واحد منهما واجبا لذاته ، لزم القول بوجود شئينين كل واحد منهما واجب لذاته ، ويكون كل واحد منهما مكافئا فى وجود الآخر . أى يكون كل واحد منهما متعلق بالآخر لكننا بينا فى باب خواص الواجب والممكن : أن ذلك محال . ولقائل أن يقول : هذا الدليل انها يتم لو ثبت بالدليل أن المادة لا يجوز أن تكون علة للصورة ، وأن الصورة لا يجوز أن تكون علة للمادة . لأن بتقدير أن تكون احدهما علة للآخرى ، لم يتم هذا الكلام .

واعلم : أنه فى سائر كتبه ذكر وجوها فى هذا الباب ، إلا أن القول بتركيب الجسم عن الهيولى والصورة ، لما كان باطلا بهذه التفاصيل ، كان هذا الفصل عينا .

قال الشيخ : « فكل جسم وكل مادة جسم وكل صورة جسم ، فوجوده غير واجب بذاته ، فهو ممكن بذاته »

التفسير : لما بين فى الفصل الأول أن كل جسم فهو ممكن لذاته ، وبين فى الفصل الثانى أن كل ما كان مادة للجسم ، وكل ما كان صورة له فهو ممكن ، لا جرم صرح بالنتيجة . فثبت بمجموع هذه الكلمات : أن العالم الجسمانى ممكن لذاته بحسب مجموعته ، وبحسب جملة أجزائه مجوعة .

قال الشيخ : « فيجب بغيره »

التفسير : هذه هى المقدمة الثانية من مقدمات الدليل المذكور على اثبات واجب الوجود . وذلك لانا قد دللنا فى باب خواص الواجب والممكن : أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح . ولما ثبت : أن العالم ممكن ، وثبت : أن كل ممكن فله مؤثر ، ينتج : أن هذا العالم الجسمانى له موجد ومؤثر .

قال الشيخ : « ويتلوه كما قلنا الى مبدأ اول ليس بجسم ولا فى جسم »

التفسير : هنا مطلوبان :

(المطلوب الأول) : انتهاء العلل والمعلولات الى مبدأ واجب لذاته . وهو مبنى على بطلان التسلسل والدور . وقد تقدم تقريره .

و (المطاوب) الثانى : ان ذلك المبدأ يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا . وهو أيضا ظاهر ، لانا حكمنا على كل جسم وجسمانى بأنه ممكن لذاته . ثم قلنا : وكل ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر ، وذلك المؤثر يجب ان يكون مغايرا للآثر ، والمغاير لكل الأجسام والجسمانيات ، وجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا . وهو المطلوب .

المسألة الثانية

فى

توحيد واجب الوجود

قال الشيخ : « ولا يجوز ان يكون معنى واجب الوجود مقولا على كثيرين ، فانها اما ان تصير اعيارا بالفصول ، او بغير الفصول . فان صارت اعيارا بالفصول او لا تكون ، فان صارت واجبة الوجود بالفصول . فالفصول داخلة فى ماهية المعنى الجنس . وقد بينا استحالة هذا ، وان لم تكن داخلة فى تلك الماهية ، فيكون وجوب الوجود وجوب وجود بنفسه ، من غير هذه الفصول »

التفسير : لو كان واجب الوجود مقولا على كثيرين لكان اما ان يكون مقولا عليها قول الجنس على أنواعه ، او قول النوع على أشخاصه . وبيان هذا الحصر : ان الأشياء التى يكون واجب الوجود متولا عليها . اما ان يخالف بعضها بعضا بالماهية والحقيقة ، او ليس كذلك ، بل لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد . فالأول هو قول الجنس على أنواعه ، والثانى هو قول النوع على أشخاصه .

ولقائل أن يقول : هذا الكلام ضعيف . لأن شرط كون المعنى المشترك فيه جتسا لما تحته أو نوعا لما تحته : أن يكون أمرا ثابتا ، ولا يكون عبارة عن مجرد السبب . فلم قلتم : أن وجوب الوجود معنى ثبوتى ؟ ولم لا يجوز أن يكون معنى سلبيا ؟

والذى يدل على صحة قولنا وجوه :

الأول : أن وجوب الوجود لو كان مفهوما ثبوتيا لكان إما أن يكون تمام الماهية ، أو جزء الماهية ، أو خارجا عنها . والكلى عاقل . فوجب أن لا يكون مفهوما ثبوتيا . وإنا قلنا : أنه لا يجوز أن يكون نفس الماهية . وذلك لأننا نعقل معنى كونه واجب الوجود لذاته ، ولا نعقل حقيقة المخصوصة . وذلك يدل على التغاير . وأيضا : فوجوب الوجود كيفية للنسبة الحاصلة بين الوجود وبين الماهية الحاصلة للوجود . والدليل عليه : اتفاق المناطق (٢) على أن الوجوب والامتناع والإمكان جهات — أى هى كينيات لارتباط المحمول بالموضوع — وإذا كان الأمر كذلك امتنع أن يقال : الوجوب نفس الذات . وإما أنه يمتنع أن يكون جزءا من أجزاء الذات ، فلأن على هذا التقدير يكون واجب الوجوب لذاته ، مركبا . وذلك محال . وإما أنه يمتنع أن يكون خارجا عن الماهية ، فإن الخارج عن الماهية واللاحق لها ، يكون ممكنا لذاته واجبا بوجوب غيره . فقبل هذا الوجوب وجوب آخر . هذا خلف .

الثانى : أن الوجوب محمول على العدم . بدليل : أنه إنما يصح قولنا يمتنع أن يكون . فإنه يصدق فيه : واجب أن لا يكون . فيكون الوجوب محمولا على اللاكون . والمحمول على العدم عدم .

الثالث : لو كان الوجوب أمرا موجودا ، لكان ذلك الوجوب مساويا لمسائر الموجودات فى الموجودية ، ومخالفا لها فى الماهية . فيكون وجوده زائدا على ماهيته ، فاتصاف ماهيته بوجوده يكون بالوجوب ، فيلزم أن يكون للوجوب وجوب آخر ، الى غير النهاية . وأنه محال .

الرابع : لو كان الوجوب أمرا ثبوتيا ، لكان قدرا مشتركا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير (٣) وامتياز الوجوب بالذات عن الوجوب بالغير ، ان كان بقيد ثبوتى كان الوجوب بالذات مركبا . وكل مركب ممكن ، فالوجوب بالذات ممكن بالذات . هذا خلف . وان كان بقيد عدمى لزم أن يكون العدم جزءا من الوجود . وهو محال .

فثبت بهذه الوجوه : أن المفهوم من قولنا واجب الوجوب ، يتمتع ان يكون أمرا ثبوتيا ، بل هو مفهوم سلبى . وعلى هذا التقدير يكون قوله : على ما تحته على متبيل قول الجنس على الأنواع وعلى سبيل قول النوع على الأشخاص **مخالفا** ■

ولنا فى هذه المواضع اشكالات كثيرة ، ذكرناها فى سائر الكتب . ولا سيما فى كتاب « الأربعين فى أصول الدين »

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

اما قوله : ولو كان واجب الوجود مقولا على كثيرين ، لكان تلك الأشياء اما أن تصبح اغيارا بالفصول او بغير الفصول . فالمراد : أن امتياز كل واحد من تلك الأشياء عن الآخر اما أن يكون بالفصل او لا بالفصل . وهذا التقسيم صحيح ، الا أن فى آخر الكلام يظهر أن مراده من قول القائل ، انه يحتاج كل واحد منهما عن الآخر بالفصل : هو أن يكون واجب مقولا على تلك الأشياء الواجبة ، قولا بالنوع على ما تحته من الأشخاص . وعلى هذا التقدير فالتقسيم غير صحيح ، لاحتمال أن يكون كل واحد من تلك الأشياء الواجبة لذواتها يكون فردا فى ماهيته ، ويكون امتيازها عن الآخر بتهام الماهية ، ويكون اشتراكها فى الوجوب اشتراكا فى مفهوم سلبى . والدليل على صحة ما ذكرناه : انه لو كان امتياز كل شئ عن غيره بنضل لزم التسلسل ، بل لابد وان ينتهى الى أمور يكون امتيازها عن غيرها بماهيتها وحتائتها . وما يدل على صحة ما ذكرناه أيضا : انه

لا شك فى وجود ماهيات بسيطة . وكل بسيطين يفرضان ، فلا بد وان يشتركا فى سلب ما عداها عنهما . ثم ان ذينك البسيطين يكونان معد اشتراكهما فى ذلك السلب ، فانه يتميز كل واحد منهما عن الثانى . وذلك الامتياز لا يكون بالفصل ، والا لزم كون البسيط مركبا . وهذا خلف . اما قوله : فان صارت أغيرا بالفصول . لم يخل ، اما ان تكون حقيقة وجوب الوجود ، تكون واجبة الوجود بذاتها من غير تلك الفصول او لا تكون . فان صارت واجبة الوجود بالفصول داخلة فى ماهية المعنى الجنسى — وقد بينا استحالة هذا — فاعلم : انى اظن ان هذا الكلام ليس من كلام « الشيخ » وذلك لانه بين فى اكثر كتبه : انه لا يلزم من كون الفصل مقوما لطبيعة الجنس المخصوصة كونه داخلا فى ماهية ذلك الجنس ، بل يكون مقوما لها بمعنى انه يكون سببا لوجودها . وعلى هذا التقدير فالكلام المذكور هنا باطل ، بل الغالب على الظن انه قال : فان صارت واجبة الوجود بالفصول ، فيكون وجوب واجب الوجود لذاته متعلقا بغيره ، فيكون الواجب بذاته واجبا بغيره . وذلك محال . وهذا الكلام هو الذى ذكره فى ابطال هذا القسم فى سائر كتبه .

واما قوله : وان لم تكن داخلة فى تلك الماهية ، فيكون وجوب الوجود ، وجوب الوجود لنفسه ، من غير هذه الفصول . فهو ايضا ضعيف . لانه لا يلزم من كون الفصل خارجا عن ماهية الجنس ، ان يكون مقوما للمخاصة المخصوصة .

ثم انه ذكر بعد ذلك كلاما آخر . فقال : ولو لم تكن فصولا ، لم يخل اما ان يكون وجوب الوجود حاصلا او لا يكون . فان كان حاصلا وكثيرا فكثرتها بهذه الفصول ، ليس بهذه الفصول . هذا خلف . وان كانت واحدة ثم انقسمت بهذه الفصول ، نتكون هذه الفصول عوارض تعرض لها ، فيكون هذه الفصول عوارض تعرض لها ، فيكون انقسامها بالمعارض لا بالفصول ، وكان بالفصول . هذا خلف . واتول : انه يشبه ان لا يكون هذا الكلام كلام « الشيخ » فانه شديد الخطب وعظيم الاضطراب .

ولعل السبب في وقوع أمثال هذه الكلمات في الكتب : أن كثيرا من الناس يطلعون هذه الكتب ولا يفهمون الكلام فيها صحيحا مطابقا ، بل يتخيلون أشياء فاسدة ، ويظنون أنها هي الوجوه الصحيحة ، فيثبتون تلك الكلمات المشوّهة على حواشي الكتب ، ثم إن الناس الجاهل يظن بها أنها من أصل الكتاب ، فيدخلها في الكتاب ، فلهذا السبب تنشوش هذه الكتب . فإني قد رأيت في تصانيف كثيرا من الناس كتبوا على حواشيا زوائد فاسدة ، ثم إن قوما ظنوا أنها من أصل الكتاب فأدخلوها في المتن ، ثم ربما جاء بعضهم بتلك النتيجة ، فأراها مملوءة من الحشو والزوائد الفاسدة . ومثل هذا لا يبعد أيضا في كتب « الشيخ »

وبالجملة : فليرجع الى تفسير هذا الفصل الى غيري .

وأما قوله : وأنا إن كانت غيريتها بالموارض لا بالفصول ، فقد قلنا : أن كل واحد مما هذا سببه ، فهو هو بعينه لملة . فكل واجب الوجود بذاته فهو هو بملة . وقد قلنا : لأشئ من واجب الوجود بذاته ، وجوده بملة . واعلم : أن المراد منه : أن كون واجب الوجود . أن اقتضى تلك الهوية المعينة فكل واجب الوجود ، ليس إلا ذلك المعين . وإن لم يقتضى تلك الهوية المعينة . فحينئذ لم يصرف ذلك المعين إلا بسبب منفصل . فواجب الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره . وهو محل .

واعلم : أنه ذكر في أول الدليل : أن واجب الوجود لو كان مقولا على كثيرين لكانت مغايرته بتلك الأشياء : إما بالفصول أو لا بالفصول . ثم أبطل كلا القسمين . وحينئذ ثبت له : أن واجب الوجود غير مقول على كثيرين . ولهذا السبب ختم هذا الكلام بقوله : فواجب الوجود غير مقول على كثيرين . ثم قال : وكونه واجب الوجود يقتضى لذاته أن يكون هذا . وعلى هذا التقدير فلا واجب إلا هذا .

في

أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته

اعلم : أن المراد من قولنا : واجب الوجود بذاته : واجب الوجود من جميع جهاته . معناه : أنه يتمتع التغير في صفة من صفاته . والدليل في هذه المسألة : أن يقال : كل صفة تفرض . فاما أن تكون ذات واجب الوجود كافيا في ثبوت تلك الصفة أو لا في ثبوتها ولا في عدمها . فان كان الحق هو الأول والثاني ، لزم من دوام ثبوت تلك الصفة سلبها دوام (١) الذات الواجبة . وان كان الحق (هو) الثالث فهو باطل . لأن الذات الواجبة ودومة التحقق على ثبوت تلك الصفة أو عدمها . وثبوت تلك الصفة أو عدمها ، موقوف على حصول السبب الموجب لتلك الصفة أو حصول السبب المقتضى لذلك العدم . والموقوف على الموقوف على الشيء ، موقوف على (ذلك) الشيء . فيلزم أن يكون وجود واجب الوجود موقوفا على الغير ، ممكن لذاته ، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته ، ممكن الوجود لذاته . هذا خلف . وهذا البرهان المشهور على أن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته .

واذا عرفت هذا فنقول : حاصل الحرف في هذا الدليل : أن القول بجواز التغير على صفة من صفات واجب الوجود متعلقا بغيره ، ولما بين في ذلك التوجيه (٥) أنه يتمتع أن تكون ذات واجب الوجود متعلقا بالغير بوجه من الوجوه ، لا جرم رتب عليه قوله : فاذن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته . لأن قوله : فاذن انها يحسن في ترتيب النتيجة على المنتج . فاما في ترتيب كلام آخر اجنبى عنه ، ذلك غير جائز .

(١) بدوام : ص

(٥) التوحيد : ص

المسألة الرابعة
فى
شرح الصفات السلبية لواجب الوجود

قال الشيخ : « لانه لا ينقسم بوجه من الوجوه ، ولا جزء له ، ولا جنس له ، فلا فصل له »

التفسير : الجنس كمال الجزء المشترك ، والفصل كمال الجزء المميز . وكل واحد منهما لا جزء له ، فيمتنع أن يكون له جنس وفصل .

ثم هنا دقيقة : وهى أن قوله : واذا لا جنس له ، فلا فصل له ، مشعر بأن عدم الجنس علة لعدم الفصل . والأمر كما قال . وذلك لأن الشيء ان لم يشارك غيره فى أمر داخل فى الماهية ، كان امتيازُه عن ذلك الغير ، بتمام تلك الماهية لا بالفصل . وأما اذا كان مشاركا لغيره فى أمر داخل فى الماهية ، ثم امتاز عنه ، وجب أن يكون امتيازُه عن غيره بجزء آخر . فيعلم أن الحاجة الى وجود الفصل معلة بوجود الجنس .

قال الشيخ : « ولأن ماهيته انيته أعنى الوجود ، لا ماهية يعرض لها الوجود ، فلا جنس له ، اذ لا مقول عليه وعلى غيره فى جواب ما هو ؟ »

التفسير : لتأمل أن يقول : لا شك أن واجب الوجود يصدق عليه أنه موجود لا فى موضوع ثم انكم ذكرتم : أن الموجود فى موضوع هو الجوهر ، وذكرتم أن الجوهر جنس ، فيلزمكم أن يكون واجب الوجود داخلا تحت الجنس . واجاب عنه : باننا قد ذكرنا : أن الجوهر هو ماهية اذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع ، وانما يصدق على الشيء الذى تكون ماهيته غير انيته . وقد ثبت أن واجب الوجود ماهيته عين ماهيته .

مزال هذا السؤال .

**ولقائل أن يقول : الكلام على هذا الحد قد تقدم . والذي نقوله الآن :
انه لا يجوز أن تكون حقيقة واجب الوجود عين وجوده . وبدل عليه وجوه :**

الأول : انا بينا : أن مفهوم الوجود مفهوم واحد ، والمفهوم من حيث انه مع قطع النظر عن كل ما سواه إما أن يقتضى أن يكون عارضا لماهية ، أو يقتضى أن يكون غير عارض لماهية شيء من الماهيات ، أو لا يقتضى واحد من هذين القسمين . فان كان الأول واجب أن يكون كل وجود عارضا لماهية موجود واجب الوجود ، ويكون صفة حقيقية ، وإن كان (غير عارض لماهية شيء من الماهيات) واجب أن لا يكون كل شيء من الموجودات عارضا لشيء من الماهيات . فإما أن لا تكون هذه الماهيات الممكنة موجودة ، أو أن كانت موجودة لكن يكون وجودها نفس حقيقتها . وحينئذ لا يكون مفهوم الوجود مفهوما واحدا . هذا خلف . وإن كان الثالث فحينئذ يصير وجود واجب الوجود مجردا عن الماهية أو لسبب منفصل . فيكون واجب الوجود لذاته ، واجب الوجود بغيره . هذا خلف .

الثاني : أن واجب الوجود معلوم ، وحقيقته غير معلومة . فوجوده غير حقيقته .

الثالث : أن كونه مبدءا لغيره إما أن يكون ، لأنه وجود ، أو لا لأنه وجود ، أو لأنه وجود مع سلب . والأول باطل والا لكان كل وجود كذلك . والثاني باطل والا لكان السبب جزءا من علة الثبوت . هذا خلف .

الرابع : أنبهم قالوا : أفراد الطبيعة الواحدة يجب أن يكون حكمها واحدا ، ثم بنوا على هذه المقدمة إبطال القول بكون الخلاء بعدا مجردا . فقالوا : طبيعة البعد واحدة . وإن كانت مجردة فلتكن كذلك في الكل . فالجسم بعد مجرد . هذا خلف . وإن كانت مادية فلتكن كذلك ، فالخلاء يمتنع أن يكون بعدا مجردا . وأيضا : قالوا : لما ثبت في الأجسام التي تقبل الفصل أن جسيميتها محتاجة الى المادة ، وجب في كل جسمية أن تكون محتاجة الى المادة . وإذا عرفت هذا فنقول : إما الوجود من حيث انه وجود حقيقته واحدة . فإن افترقت الى الماهية فليكن كذلك في الكل ، وإن استغنت عن الماهية ، فلتكن كذلك في الكل .

المسألة الخامسة

فى

بيان انه لا حد له

قال الشيخ : « اذ لا جنس له ، ولا فصل له . فلا حد له »

التفسير : انما يلزم من عدم الجنس والفصل ، عدم الحد . لو ثبت أن الحد لا يحصل الا عند تركيب البنس والفصل . لكن « الشيخ » بين فى « الحكمة الشرقية » : أن الحد قد يحصل لا بالتركيب من الجنس والفصل . مثل قولنا : العدالة خلق متخلق من اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة . والعشرة حقيقة مركبة من الوحدات المخصوصة . فثبت : أن الحد قد يتركب لا عن الجنس والفصل . واذا كان كذلك ، فلا يلزم من عدم الجنس والفصل عدم الحد ، بل الواجب أن يقال : الحد تعريف الماهية بذكر اجزائها (١) . وذلك انما يعقل فى الشيء الذى له جزء . وواجب الوجود فرد ، فيمتنع أن يكون له حد .

المسألة السادسة

فى

بيان انه لا ضد له

قال الشيخ : « واذا لا موضوع له فلا ضد له »

التفسير : الضدان هما الذاتان المتعاقبان على موضوع واحد ، ويستحيل اجتماعهما فيه ، وبينهما غاية الخلاف . واذا ثبت هذا فنقول : الشيء لا يكون له ضد ، الا اذا كان له موضوع . وكل ما كان فى موضوع كان محتاجا الى الموضوع ، فيمتنع أن يكون له ضد . وهذا الكلام صحيح لو ثبت أن كل ما حلّ فى محل ، فانه محتاج الى ذلك المحل . والخلاف فى ذلك مع المحلولة .

وايضا : فقد يقال : الضد — ويراد به المنازع المساوى فى القوة — وذلك فى حق واجب الوجود محال . لأن الوجوب لذاته ، واحد . وما سواه ممكن . وللواجب لذاته أقوى من الممكن لذاته .

المسألة السابعة

فى

بيان انه لا ند له

قال الشيخ : « ولا ند له »

التفسير : الطبيعة النوعية اذا كانت مقولة على اشخاص كثيرة ، فكل واحد منها يكون ندا للآخر . وهذا انما يعقل اذا حصل فى الوجود مثله ، وواجب الوجود ليس كذلك .

المسألة الثامنة

فى

بيان ان واجب الوجود لذاته لا يتغير

قال الشيخ : « واذا هو واجب الوجود من جميع جهاته فلا تغير له »

التفسير : اما البرهان على امتناع التغير عليه ، فقد سبق تقريره . ولكن هنا بحث لفظى . وهو : ظاهر اللفظ يدل على انه جعل كونه واجب الوجود من جميع جهاته علة فى اثبات امتناع التغير عليه . وهذا انما يصح لو كان المفهوم من ذولنا : انه واجب الوجود من جميع جهاته امرا متغيرا لقرلنا : انه يمتنع التغير عليه . فاما اذا كان المفهوم من ذلك غير المفهوم من هذا . فكيف يمكن جعل ذلك علة ؟

المسألة التاسعة

فى

انه عالم

قال الشيخ : « وهو لته عالم ، لا لانه مجتمع الماهيات ، بل لانه مبناها . وعنه يفيض وجودها . وهو معقول وجود الذات . وليس لته معقول الذات : غير ان ذاته مجردة عن المواد ولواحقها ، التى لأجلها يكون الوجود حسيا لا عقليا »

التفسير : ظاهر هذا الكلام يدل على أنه لا معنى لكونه سبحانه عالماً بالاشياء إلا أنه مبدا لوجودها . فلما أن يكون موصوفا بكونه عالماً بها فلا . قوله : « لا أنه مجتمع الماهيات » اشارة الى ما يجرى مجرى الاستدلال على ذلك . وتقريره أن يقال : العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم في ذات العالم ، فلو كان هو سبحانه عالماً بالماهيات ، لاجتمعت ماهيات الاشياء في ذاته . وذلك محال لوجهين :

الأول : ان الماهيات غير متناهية . بدليل : ان أحد أنواع الماهيات ، الأعداد ، ولا نهاية لها . فلو كان تعالى عالماً بالكل ، لحصلت في ذاته لا نهاية لها . وذلك محال .

والثاني : ان واجب الوجود لذاته واحد ، فذلك الصورة تكون ممكنة لذواتها . فيكون المؤثر لها هو ذات واجب الوجود ، والقابل لها أيضاً هو تلك الذات ، فيلزم كون الذات الواحدة قابلة وفاعلة معا . وهو محال .

واعلم : ان هذا تصريح بأن الله تعالى لا يعلم شيئاً . وهو خطأ عظيم ، ومقالة منكرة . فان هذا المذهب وان كان منقولا عن قدماء الأوائل ، إلا أن الذي اتفق عليه المحققون منهم : أنه تعالى عالم بذاته ، وعالم بجميع الكليات . وكان هذا القول الذي ذكره هنا رجوع الى تلك المقالة المنكرة .

وأما قوله يلزم وقوع الكثرة في ذاته . فقد أجاب « الشيخ » عن هذا السؤال في كتاب « الاشارات » بأن قال : هذه الكثرة غير واقعة في الذات ، بل في توابع الذات ولوازمها . وذلك لا يقدح في وحدة الذات . ونحن قررنا هذا الكلام في شرحنا لكتاب « الاشارات » بأن قلنا : الوحدة أبعد الاشياء عن الكثرة ، ثم انها نصف الاثنين وثلاث الثلاثة وربيع الأربعة . وهذا الى ما لا نهاية له ، و (لما) لم يكن حصول الكثرة في هذه الأمور الخارجة قاسداً في وحدة المعروض ، فكذا هنا . وأما قوله : يلزم كون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معا . وهو محال . فنقول : لا نسلم أنه محال .

وكلامهم هنا فى بيان امتناع ثبوت هذا ، مبنى على أن الواحد لا يصدر عنه
 الا الواحد . وذلك قد اُبطلناه فى سائر كتبنا . وأما قوله : وليس أنه معقول
 وجود الذات غير أن ذاته مجردة عن المواد ولواحقها . واعلم : أن هذا
 كم كثير الدوران فى كتب الفلاسفة ، وهو عجيب . فان معنى قولنا : أنه
 مجرد عن المواد : هو أن ذاته قائم بنفسها غنية عن محل تحمل فيه . وأن
 عاقلا لا يقول : ان المفهوم من كون الشيء عالما بالأشياء أنه غنى عن المحل .
 اترى أن المهبولى لما كانت غنية عن المحل كانت عالمة بجميع الأشياء ؟ اترى
 أن الحجر والشجر والسرقتين ، لما كان كل واحد منهم جوهرًا قائمًا بنفسه ،
 كان عالما بالأشياء ؟ فنبت : أن هذا الكلام مختل من كل الوجوه .

المسألة العاشرة

فى

أنه سبحانه قادر

قال الشيخ : « وهو قادر الذات لهذا بعينه ، لأنه مبدأ عالم بوجود
 الكل عنه ويصور حقيقة الشيء ، اذا لم يحتج فى وجود تلك الحقيقة الى
 شيء غير نفس التصور ، يكون العلم نفسه قدرة . وهناك فلا كثرة بل انها
 توجد الأشياء عنه من جهة واحدة ، فاذا كان كذلك فكونه عالما بنظام
 الكل الحس المختار ، هو كونه تعالى قادرا بلا اثنية ولا غيرية »

التفسير : لا شك أن القدرة هى الصفة المؤثرة فى حصول الأثر .
 واذا عرفت هذا فزعم « الشيخ » أن المؤثر فيها لو كان أمرا آخر ، لوقعت
 وذلك الكثرة محال .

ولقائل أن يقول : بتقدير أن يكون المؤثر فى دخول المكنات فى
 الوجود صفة أخرى غير العلم ، لزم وقوع الكثرة فى الصفات لا فى الذات .
 وقد دللنا على أن ذلك ليس محالاً »

ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

اما قوله : وهو قادر الذات لهذا بعينه . فمعناه : انه قادر الذات لأجل
انه عالم الذات . فانه لو ثبت أن المؤثر فى وجوب الممكنات ، علم الله —
تعالى — بها كان علمه — تعالى — عين قدرته عليها . واما قوله : لأنه
مبدأ عالم بدخول الكل عنه وتصور حقيقة الشيء اذا لم يحتج فى وجود
تلك الحقيقة الى شيء غير نفس التصور يكون العلم فى نفسه قدرة .
فاعلم أن هذا الكلام فى هذا الموضع : البحث فيه من وجهين :

الأول : أن هذا يجرى مجرى الاستدلال على أن قدرة الله تعالى هي
عين علمه . وذلك لأنه لا يحتاج فى دخول الممكنات فى الوجود ، الى أزيد
من كونه سبحانه عالما بها ، فوجب أن تكون قدرته عليها ، عين علمه بها .
ولقائل أن يقول : انكم ادعيت أن قدرته تعالى على الأشياء ، عين
علمه بالأشياء ، وللتقم على ذلك بأن دخول الأشياء فى الوجود ، يكفى
فيه علمه تعالى بها . وهذا اعادة للدعوى . فأين الدليل ؟ فان اثبات الشيء
بنفسه باطل ۞

الوجه (٦) الثانى : أن قوله : انه مبدأ عالم بوجود الكل عنه : تصريح
بأنه كونه تعالى عالما بتلك الأشياء ، هو عين كونه مبدأ لها . وقد ذكرنا
قبل هذا بسطرين : أن كونه تعالى عالما بالأشياء هو عين كونه مبدأ لها .
ولا أدرى كيف اتفق لهذا الرجل فى هذا الكتاب الصغير الجمع بين
المتناقضات ؟

المسألة الحادية عشر

فى

بيان أن صفاته تعالى محصورة فى أمرين : السلوب والاضافات

واعلم : أن لفظ القرآن مشعر به . قال سبحانه : « تبارك اسم ربك
ذى الجلال والإكرام » (٧) فالجلال اشارة الى السلوب ، والاكرام اشارة

الى الاضافات . وانما قدم الملب على الاضافة ، لانه يكفى فى ذلك الملب ذاته من حيث هو هو ، واما الاضافات فلا بد فى تحققها من غيره ، ولأن الاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين ، فما يكفى فيه ذات الشيء وحده ، متقدم بالمرتبة على ما لا بد فى حصوله مع ذات الشيء من ذات غيره . ولهذا للسبب قدم فكر الجلال على فكر الاكرام .

ولنرجع الى تفسير (٨) الكتاب .

قال الشيخ : « وهذه الصفات له لأجل اعتبار ذاته مأخوذاً مع لضافة ، واما ذاته فلا تتكرر — كما علمت — بالأحوال والصفات . ولا يمتنع ان يكون له كثرة اضافات وكثرة ملب »

التفسير : واجب الوجود لا بد وان يكون موصوفاً بالاضافات ، لانه مبدأ لغيره . وكونه مبدأ لغيره اضافة بينه وبين غيره . ولقال ان يقول : الاضافة عند الحكماء موجودة فى الاعيان ، فكونه مبدأ لغيره اضافة بينه وبين غيره . وكونه متقدماً على غيره وكونه باقياً بعد فناء غيره ، اضافات ميلزم القول بحدوث هذه الاعراض فى ذاته — سبحانه — وذلك يقدر فى قولكم : انه يمتنع التغير على صفاته . ثم نقول : وايضا : كونه موصوفاً بالملب . وذلك لأن كل حقيقة (فاته) يجب ملب كل ما عداها عنها . ثبت : انه سبحانه موصوف بالاضافات والملب . واما انه موصوف بسائر الصفات ، فقد زعموا : انهم اقاموا الدلالة على نفيها . واذا ظهرت هذه المقدمات ، فحينئذ ثبت : ان صفاته — سبحانه — محصورة فى الاضافات والملب .

(٨) ترتيب : ص

المسألة الثانية عشر

فى

القانون الكلى فى اسمائه سبحانه

قال الشيخ : « وإن نجعل له بحسب كل اضافة اسم محصل ، وبحسب كل سلب اسم محصل »

التفسير : اعلم ان الاسم الذى يطلق على الشئ . اما أن يكون المفهوم منه ذات ذلك الشئ ، أو جزءا من أجزاء ذلك الشئ ، أو صفة عن تلك الذات لاحقة بها .

لما القسم الأول . فقد قيل : انه ممتنع الثبوت فى حق واجب الوجود ، لأن حقيقته المخصوصة غير معلومة للخلق . وما لا يكون معلوما لا يمكن وقوع الاسم له . ولقائل أن يقول : انا نعلم من انفسنا : انا لا نعلم تلك الحقيقة المخصوصة البتة . فكيف نعرف ذلك ؟ فاعلم سبحانه شرف بعض هيبته بذلك ، لو نقول : هب أن أحدا من الخلق لا يعلمها ، لكن لم يتم الدليل على انه يمتنع حصول العلم بها ، ويتقدير أن يكون ذلك ممكنا ، لم يمتنع حصوله ، لأن كل ما كان ممكنا ، فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال . ويتقدير وقوع هذا الممكن ، لا يبعد أن يكون له اسم مخصوص ، ويكون ذلك الاسم هو الاسم الأعظم ولما القسم الثانى . وهو الاسم الدال على جزء من أجزاء الماهية ، فهذا فى حق واجب الوجود محال ، ولأنه ثبت انه سبحانه منزّه عن جميع جهات التركيب . وأما القسم الثالث . وهو الاسم الدال على الصفة . فنلك اما أن تكون صفة حقيقة مع اضافة ، أو صفة حقيقية مع سلب ، أو صفة حقيقية مع اضافة وسلب .

ولما كان مذهب الفلاسفة : انه يمتنع كونه تعالى موصوفا بهذا النوع من الصفة ، كانت كل هذه الأقسام ممتنعة الثبوت فى حقه — سبحانه — على قولهم . فبقى أن يكون الاسم الدال عليه اما أن يكون على اضافة ، أو على تركيب منهما . فلهذا قال : وإن يحصل له بحسب كل اضافة اسم

محصل ، وبحسب كل سلب اسم محصل . وترك ذكر الاسم الثالث وهو ما يتركب من الإضافة والسلب تمويلا على فهم المتعلم . ومثال الاسم الدال على ما يتركبه من السلب والإضافة : قولنا : انه سبحانه أول . فان معناه انه سابق على ما سواه ، وأن غيره غير سابق عليه البتة .

المسألة الثالثة عشر

فى

تفصيل القول فى كل واحد من أسمائه

اعلم : انه ذكر من صفاته سبحانه فى هذا الموضوع خمسة انواع :
فالأول : كونه تعالى قادرا .

قال الشيخ : « اذا قيل له : قادر . فهو (أن) تلك الذات مأخوذة بإضافة صحة وجود الكل عنه . الصحة التى بالإمكان العام ، لا بالإمكان الخاص . وكل ما يكون عنه ، يكون بلزومه عنه . لأن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته »

التفسير : اعلم : أن كونه قادرا معناه كونه مصدر الأشياء مؤثرا فيها . وظاهر ان هذه المصدرية والمؤثرية مفهوم ايضا فى انه أدرج هنا مسألة عظيمة . وهى : انه زعم انه يمكن وجود الكل عنه ، لكن بالإمكان العام لا بالإمكان الخاص . والمراد منه : أن المؤثر فى الشيء اما أن يؤثر فيه مع وجوب أنه يؤثر ، واما أن يؤثر فيه لا مع وجوب أن يؤثر ، بل مع جواز أن يؤثر . والقسم الأول هو الموجب بالذات . والقسم الثانى هو الفاعل المختار . لما الموجب بالذات ، فكالنار الموجبة للتسخين ، والماء الموجب للتبريد . وأما الفاعل بالاختيار فمثل كون الواحد منا فاعلا لأعماله الاختيارية .

واذا عرفت هذا فجمهور أرباب المثل . والأديان اتفقوا على انه سبحانه فاعل مختار . والفلاسفة اتفقوا على انه سبحانه موجب بالذات . وهم

وان كانوا لا يصرطون بهذا اللفظ ، الا ان حقيقة مذهبهم تلك . و « الشيخ »
 صرح به في هذا الموضع . فانه قال : صحة وجود الأشياء عنه ليس بالامكان
 الخاص ، بل بالامكان العام . وذلك لأن الامكان الخاص : هو أنه يؤثر مع
 جواز أن لا يؤثر . نصح هنا بأن ذلك باطل . ولما الامكان العام فانه يندرج
 تحته الواجب . واذا عرفت هذا فاعلم : أنه احتج على قوله بأنه سبحانه
 واجب الوجود من جميع جهاته ، فوجب أن يكون تأثيره فيها يؤثر على سبيل
 الوجوب ، لا على سبيل الوجوب ، لا على سبيل الامكان الخاص . واعلم :
 أن هذا الكلام هو الذي يقولونه في اثبات أنه سبحانه موجب بالذات ،
 وفي أن العالم قديم .

لما حكاية كلامهم في تقرير المقام الأول : فهي أن قالوا : كل ما لابد
 منه في كونه تعالى ، مؤثرا في وجود العالم . اما أن يقال : أنه كان حاصلا
 أو لم يكن حاصلا . فان قلنا : أنه كان حاصلا كان الفعل واجب الوقوع .
 إذ لو لم يكن واجب الوقوع ، لكان إما ممتنع الوقوع أو جائز الوقوع .
 وباطل أن يكون ممتنع الوقوع . والا لما أثر فيه . وباطل أن يكون جائز
 الوقوع ، لأن الجائز لابد له من مرجح . وعند حصول كل تلك المرجحات
 لابد من أمر آخر ، حتى يصير مؤثرا في حصول الأثر ، فيكون هذا الأمر :
 أحد الأمور التي لابد منها في حصول المؤثرية . فيلزم أن يقال : أن بعد
 حصول كل ما لابد منه في حصول الأثر ، لابد من شيء . وذلك منقضى .

فثبت : أن عند حصول كل ما لابد منه — إما لأنه لم يحصل شيء ، أو
 لأنه حصل البعض دون البعض ، فعلى التقديرين — يكون صدقه ممتنعا .
 إذ لو كان مع فرض فقدان ذلك القيد الزائد كان الأثر جائز الوقوع (٩)
 فحينئذ لا يكون وجود ذلك الأثر موقوفاً على ذلك القيد . وذلك يقدر في
 قولنا : أن ذلك القيد أحد الأمور المعتبرة في تلك المؤثرية . فثبت : أن
 عند حصول كل ما لابد منه في المؤثرية ، يكون الأثر واجب الوقوع ، وعند
 فقدان كل تلك الأمور ، أو عند فقدان واحد فيها يكون ذلك الأثر ممتنع

الوقوع . مثبت : ان القول بان المؤثر على سبيل الامكان الخاص باطل ،
وان الحق انه يؤثر على سبيل الامكان العام - اى على سبيل الوجوب -
واما حكاية كلامهم فى تقرير المقام الثلقى - وهو قدم العالم -
نحو انهم قالوا : كل ما لأبد بهه هى كونه تعالى موهوبا كان حاصله فى
الازل . ومتى كان ذلك ه وجب ان يقال : انه يمكن موجد فى الازل ، اما
بيان الصغرى : فهو ان تلك الأمور لو لم تكن ازلية لكانت عائدة ه ويعود
الكلام فى الأمور المعبرة فى احداث تلك الأمور . ويلزم التسلسل . واما
بيان الكبرى : وهو انه لما كانت كل تلك الأمور ازلية ، وجب ان يكون
موجدا فى الازل . فهو ما بيناه (من) ان تلك الأمور المعبرة (فى)
الوجودية ، متى كانت حاصلة (١٠) . كان القول بوجود الموضعية لازما .
فهذا هو المعنى الكبرى للفلاسفة ،

واعلم : ان القول بكونه سبحانه موجبا بالذات باطل . ويدل عليه
وجوه :

الأول : ان حركات الأفلاك لها بداية . ومتى كان الامر كذلك ، كان
محركها فاعلا بالاختبار . بيان الصغرى : ان الحركة عبارة عن الانتقال
من حالة الى حالة اخرى ، فكون مسبقة بالغير ، والازل ينافى المسبوقية
بالغير ، فيكون الجمع بينهما محالا . مثبت : ان الحركات لها اول
وأما بيان الكبرى - ومضى ان الحركات لما حصل لها اول وجب ان يكون
محركها فاعلا مختارا - (فهو انه) (١١) لو كان موجبا بالذات . فذلك
المرجى كان (يكون) موجدا قبل ابتداء حصول تلك الحركات ، فكان
يلزم حصول تلك الحركة قبل حصولها . وذلك محال . وهذا برهان
شريف .

الثانى : ان الأجسام متساوية فى الجسمية ومتباينة بالصفات -
اعنى بالأشكال والاحياز والكيفيات - فلو كان اله العالم موجبا بالذات ،

لكانت نسبته الى جميع الأجسام على السوية ، وكان اختصاص بعض
الأجسام بصفة ، واختصاص جسم آخر بضد تلك الصفة : رجحانا لأحد
طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح . وهذا محال .

لا يقال : اختلاف هذه الأجسام فى هذه الصفات معلل باختلافها فى
القوى والطبائع . لأننا نقول : المذكور فى اختلاف الصفات عائد فى اختلاف
القوى والطبائع ، فيلزم تعليلها بقوى وطبائع أخرى . ويلزم التسلسل .

الثالث : هو أن تشريح بدن الانسان دال على أن خالق هذا البدن
فى غاية الرحمة والاحسان والحكمة . وأنه تعالى فاعل مختار . وأنه لو
كان موجبا ، لكانت نسبة تأثيره الى المادة التى منها يتولد القلب كنسبة
تأثيره الى المادة التى منها يتولد سائر الأعضاء ، وحينئذ يجب أن لا يحصل
هذه الحكمة المختلفة والمنافع المتباينة . وإذا ثبت أنه سبحانه فاعل
مختار ، وجب أن يكون عالما بالأشياء . لأن الفاعل المختار هو الذى يقصد
الى ايجاد الاشياء ، والقاصد الى ايجاد الاشياء لابد وأن يكون متصورا
للماهيات ، يستحيل منه القصد الى ايجادها . وإذا حضر عنده تصور
الماهيات ، وجب أن يحضر عنده التصديق بها تصديقا . لأن تلك الماهيات
أما أن تكون من حيث هى هى واجبة الانتساب الى الأخرى بالثبوت أو
الانتفاء والجواز . فإن كانت واجبة الانتساب الى الأخرى بالثبوت . فبتلك
الماهية لما هى هى ، موجبة لذلك الانتساب بواسطة (١٢) أو بلا واسطة .
وعلى التقديرين فالعالم بتلك الماهية عالم بما يوجبه ذلك الانتساب والعالم
بالموجب عالم بالآثر ، فالعلم بتلك الماهية يوجب العلم بذلك التصديق
إيجابا كان أو سلبا . وأما أن كان انتساب بعض تلك الماهية الى غيرها
بالجواز . كان ذلك الجواز أيضا من لوازم تلك الماهيات ، وحينئذ يعود
الكلام المذكور من أن العالم بتلك الماهية عالم بذلك الجواز . فثبت : أنه
سبحانه فاعل مختار و (إذا) ثبت أن الفاعل المختار عالم بالتصورات ،
وثبت : أن العالم بالتصورات عالم بالتصديقات . سبحانه عالم بالكل .

(١٢) أو بواسطة : ص

وهذه المباحث هريفة جانبية للمعقول الى معرفة جلال الجدا الاول .

ولقد كتبت الى بعض اكابر الملوك كتابا ، فقلت : الاحتياط (هو)
الاعتراف بالفاعل المختار ، وتسليم التكليف . وذلك لأن هذا العالم ان لم
يكن له مؤثر أو ان كان له مؤثر ، الا أن ذلك المؤثر موجب ، أو أن ذلك
فاعلا مختارا لكنه لم يكلف عباده بشيء أصلا ، فالنجاة حاصلة للكل .
أما لو كان للعالم مؤثر قادر مكلف ، فمن أنكر ذلك ، فقد استوجب العقاب
المعظيم .

نشرت : أن هذا المذهب اقرب الى الاحتياط ، فكان أولى بالقبول .

ولنكتب بهذا القدر من الكلام في هذه المسألة ، فانها اعظم المسائل
الالهية . وقد استقصينا للكلام فيها في سائر كتبنا .



قال الشيخ : « ولذا قيل له : واحد ، فعلى به : موجود لا نظير
له ، أو موجود لا جزء له . فهذه القسمة تقع عليه من حيث اعتبار
السبب »

التفسير : هذا هو الكلام في تفسير كونه سبحانه واحدا . وله
معنيان :

أحدهما : أنه واحد بمعنى أنه ليس في الوجود موجودا آخر يساويه
في كونه واجب الوجود .

والثاني : أنه واحد بمعنى أنه في ذاته غير مركب من الأجزاء
والأبعاض .

مالتصقة والوحدة لا يصدق (على كل ملها) (١٤) انه واحد بالمعنى
الاول ، ويصدق بالمعنى الثاني . ولا شك ان كلا المهومين سلب
محض .



قال الشيخ : « واذا قيل له : حق محض به : ان وجوده لا يزول ،
وان وجوده هو على ما يعتقد فيه »

التفسير : هذا هو الكلام في تفسير كونه سبحانه حقا .

واعلم : ان الحق هو الموجود ، والباطل هو المعدم .. وكما (١٥)
كان اولى الموجودات بالوجود هو واجبه الوجود ، لا جرم كلن احدى
الموجودات بكونه حقا هو . وكما انه لم ذاته لحق الاشياء بهذا
الاسم ، فكذا اعتقاد وجوده والاختبار عن وجوده ، أحق (١٦)
الاعتقادات ، وأحق الألفاظ بالحقية والصدقية .



قال الشيخ : « واذا قيل له محض ، عنى : انه موجود لا يفسد . وهو
مع ذلك دال على الإضافة لأن معناه العالم الفاعل »

التفسير : المحض : هو الدراك الفعالم . فكونه دراكاً إشارة الى
العلم ، وكونه فعلاً إشارة الى القدرة . ولما ثبت في كونه عالماً قادراً :
انه محض الإضافة ، وجب ان يكون المحض كذلك . وأيضا : فقد يطلق لفظ
المحض ويراد به كونه باقياً على حالته الأولى . كما يقال للشجرة التي
بقيت على الصفة التي لأجلها كانت مثمرة : انها حية . وأما اذا بطنت
عنها تلك الصفة . فقد يقال : انه مائت . ومنه قولهم لمبارة الأراضى :

(١٥) فكلمنا : ص

(١٤) غلظها : ص

(١٦) وأحق : ص

أحياء الموات . وبهذا التقدير ترجع الحياة الى علم الفساد . وهو سبحانه
أحق الأسماء بهذا المعنى . فكان الحي في الحقيقة ليس الا هو . فلهذا
قال سبحانه : « الحي لا اله الا هو » (١٧)



قال الشيخ : « الا قيل خير محض . فمضى به : انه كامل الوجود
بريء عن النقص . فان شر كل شيء نقصه الخالص به . ويقال له :
خير ، لانه يؤتى كل خير وربة ، وانه ينفذ بالذات والوصال ، ويضر
بالعرض والانفصال . واعنى (١٨) بالوصال : وصول تأثيره ، واعنى
بالانفصال : اجتناب تأثيره »

المتفسير : اعلم : ان كون الشيء خيرا . اما ان يكون راجعا الى ذات
الشيء ، او الى افعاله . وكذلك كونه شرا . اما ان يكون راجعا الى
ذاته او الى افعاله . اما الخيرية العائدة الى ذات الشيء ، فلا معنى
لها الا ان كل كمال وجلال يمكن حصوله له ، فهو حاصل بالفعل . والشر
ما يقابله . ولا شك انه واجب الوجود في ذاته . وجميع صفاته وجميع
افعاله ، فلا يمكن حصوله بالامكان العام ، الا وهو حصول له حصولا
يختص زواله ازلا وأبدا ، اذ كان خيرا محضا بهذا الاعتبار . واما الخيرية
العائدة الى الأفعال والآثار . فمعناها : اللذة والسرور وما يكون وسيلة
اليهما او الى احدهما .

وعند هذا اضطربت العقول والألباب بسبب ما يشاهدون في هذا
العالم من كثرة الأكم .

وجواب الحكماء عنه : ان اللذة والمنفعة أكثر من الألم والمضرة ، وانما
حصل هذا القدر والمرجوح من الألم لانه لا يمكن تحصيل تلك المنافع المراجعة ،
الا مع هذه المضار المرجوحة . قالوا : وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل

شر كثير : قضية حملية . موضوعها : قولنا : ترك الخير الكثير لأجل
 الشر القليل ، ومحمولها : قولنا : شر كثير . فان غنيتم بالشر الكثير الذى
 جعلتموه محمولا ، هو أنه ترك الخير الكثير ، فيصير محمول القضية
 غير موضوعها . وهذا الكلام لا فائدة فيه . وان غنيتم بالشر الكثير :
 الأثم الكثير ، فيصير معنى هذا الكلام : ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل :
 الم كثير . ومعلوم أنه باطل . لانه اذا لم توجد هذه الاشياء ، لم يحصل
 الم ولا لذة ولا شر ولا سعادة . واعلم : أن هذا الكلام فى هذا الباب
 أيضا طويل . ولترجع الى تفسير الفاظ الكتاب :

أما قوله : وإذا قيل خير محض . فنحنى به : كامل الوجود برىء عن
 المضرة والنقص . فان شر كل شيء نقيضه الخاص به . واعلم : أن المراد
 منه تفسير الخيرية العائد الى ذات الشيء وصفاته .

وأما قوله : ويقال له خير لأنه يؤتى كل شيء خير وريقه . فالمراد
 منه تفسير الخيرية العائدة الى الأفعال . وأما قوله : وأنه ينفع بالذات
 والوصال ، ويضر بالعرض والانفصال . فهو اشارة الى ما ذكرنا من
 « أن (المقصود بالذات هو تحصيل الخيرات والمنافع انحالية الراجعة .
 وأما هذه الآلام والشور ، فهى انما صارت مقصودة لأنها مغلوطة مرجوحة
 ومع ذلك فهى من لوازم تلك الخيرات الغالبة . وترك الخير الكثير لأجل
 الشر القليل ، شر كثير . فلا جرم صارت هذه الشور مرادة بالعرض
 والتبع .

وأما قوله : واعنى بالموصال وصول تأثيره ، واعنى بالانفصال
 احتباس تأثيره . فالمراد منه : أن التأثير الأول المطلوب بالذات هو الخير ،
 وأما ما يكون من اللوازم البعيدة لتلك التأثيرات التى تصير مانعة من
 وصول آثار تلك التأثيرات الأولى المطلوبة بالذات ، فتلك هى الشور ،
 وهى داخله فى القضاء الإلهى بالعرض والتبع — كما قررناه —

الفصل التاسع

فى

نقري المعاد

وفيه مسائل :

المسألة الأولى

فى

المبحث عن ماهية اللذة وحقيقتها

قال الشيخ : « واذا كان كل مترك يلتذ به المدرك ، فهذا هو

اللذة »

التفسير : اثبات اللذات الروحانية مشروط بالبحث عن حقيقة اللذة
والآلم . فلهذا السبب شرع « الشيخ » فى بيان ذلك . واعلم : أن كل
شئ يكمل شيئا آخر ، فادراك المتكمل لذلك المكمل ، لا ينفك عن الالتذاذ .
واذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون الادراك عن ذلك الالتذاذ .
ولما قرر « الشيخ » ذلك قال : هذا هو اللذة .

ولقائل أن يقول : حاصل هذا الكلام أنه متى حصل ادراك المكمل
نقد حصلت اللذة ، ومتى كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون هذا الادراك
عين هذا الالتذاذ . لكن السؤال قائم فى صفرى هذا القياس وفى
كبراه . أما الصفرى . فلا نسلم أن ادراك المكمل لا ينفك عن اللذة . فان
المريض قد يعاف الطعام اللذيذ ويشتهى الضار . ولا يقال : ان هذه
الحالة انها حصلت لقيام الخلط العائق عن حصول هذه اللذة .
لأننا نقول : المانع قد يمنع مقتضى من حصول اثره ، أما لا يمنع الشئ

عند حصول نفسه عن حصول نفسه ، فهنا لو قلتم : ان هذا الادراك
يوجب اللذة ، لصح منكم أن تقولوا : ان هذا الخلط يمنع عن تأثير هذا
الادراك في حصول اللذة . أما انتم تقولون : ان حصول هذا
الادراك عين هذه اللذة ، ثم ان هذا الادراك حاصل في هذا الوقت
واللذة غير حاصلة ، فالتقول بأن قيام الخلط المخصوص عاق عن حصول
هذه اللذة غير معقول — على هذا القول —

فان قالوا : نحن لا نقول أن هذا الادراك عين هذه اللذة ، بل نقول :
انه يوجب اللذة . فنقول : ان قلتم هذا فقد سقط دليلكم . فاننا نقول :
الموجب قد يتوقف تأثيره في اثره على شرط ، فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء
الادراك بحصول هذه الحالة المسماة باللذة ، يتوقف على قيام البدن ،
وعند فناء البدن لا تحصل هذه الحالة ؟ وأما الكبرى — وهي قوله : لما كان كلما
حصل هذا الادراك فقد حصلت هذه اللذة علمنا أن هذا الادراك عين هذه
اللذة — فنقول : هذا أيضا باطل . لأنه لا يلزم من حصول الملازمة اليقينية
نفيا وإثباتا ، حصول الوحدة . ألا ترى ان النوع فصله الخاص به ،
وخاصة الخاصة به : تلازمة نفيا وإثباتا ، مع حصول التباين ؟ وأما انتم
فما بينتم هذه الملازمة إلا في بعض الصور ، فاذا كانت الملازمة اليقينية
في الكل لا توجب الوحدة ، فالملازمة المظنونة في البعض كيف توجب
الوحدة ؟

قال الشيخ : « وهو في ادراك الملائم »

التفسير : المراد ذكر بعد اللذة . وهو ادراك الملائم .

ولتأمل أن يقول : هذا التعريف مردود من وجوه :

الأول : انه لا يجب في كل تصور أن يكون مكتسبا من تصور آخر
يتقمه . والا لزم اما التسلسل وأما الدور . وهما باطلان ، بل يجب
الانتهاء الى تصورات غنية عن التعريف . وأولى الأشياء بذلك : الأمور

التي تتركها بحواسنا ونجدها من انفسنا وجفائنا بديها . ولا شك
 ان اللذة والالم من هذا الباب . فكان الاشيقا قال بتعريف ماهيتها عينا .
 الثالث : ان تعريف الشيء بما هو أخفى منه ينهى عنه في المنطق .
 والعلم بكون الالم (الما) وكون اللذة لذة ، امر حاصل للكل في بديهية
 العقل والحس . فاما أن الملائم ما هو ؟ وأن الادراك هل هو عين هذه الحالة
 المسماة باللذة ؟ فامر مشكوك للكل ، فيكون هذا التعريف من باب الأظهر
 بالأخفى . وانه باطل .

الثالث : ان كان المراد من الملائم ما يقوى حياتنا وصحتنا ، بشرط
 ان يتصل بنا ، ويصير جزءا من ابداننا . فهذا معقول . فاما للتذ بأكـل
 الطعام ، لأنه يتصل بأبداننا . ويقوى (١) مادة الحياة والصحة . الا ان
 على هذا التقدير لا يمكن ان يقال : ان معرفة الله تعالى لذة أو موجبة
 للذة ، لأنه متعال عن ان يتصل شيء بذاته ، وان كان المراد منه : كل
 ما له تأثير في قوة الحياة والصحة ، سواء كان مباحا أو ملاقيا . فهذا
 باطل طردا وعكسا . أما الطرد . فلأن الأجرام الفلكية والكوكبية هي
 الأسباب الاصلية لحصول للحياة والصحة ، فوجب ان يكون الالتذاز .
 بادراكها اقوى من الالتذاز بأكـل الطعام اللذيذ والوقاع اللذيذ . أما
 العكس . فما ذكرنا (من) ان المريض قد يلتذ بها يضره . واما أن كان
 اراد من الملائم مفهوما ثالثا ، فلا بد من بيانه .

قال الشيخ : « والملائم هو الفاصل بالقياس الى الشيء . كالطـو
 عند الذوق ، والنور عند البصر ، والغلبة عند الغضب ، والرجاء عند
 الؤهم ، والذكر عند الحفظ »

التفسير : اراد أن يفسر الملائم فابدل هذا اللفظ بلفظة أخرى . وهي
 الفاصل . وقد نهوا في المتطق في باب التعريفات الحقيقية عن الاقتصار
 على ابدال لفظ بلفظ . ثم ذكر المثال لهذا المعنى من قوى خمس .

(١) ونقول : من

والحاصل في هذا الكتاب : أنا إذا أدركنا هذه الأمور حصلت لنا
لذة فاما أن نقنع (٢) بأن هذه اللذة غير ذلك الإدراك . وذلك الإدراك
موجب لها وهذا الإدراك شرط لايجاب الموجب لها (وأما العكس) وكل
ذلك مجهول غير معلوم .

المسألة الثانية

في

الصفات السعدية الروحانية

قال الشيخ : « وهذه كلها ناقصة الإدراك . والنفس الناطقة فاصلة
الإدراك ومبركات هذه نواقص الوجود . فأدراك النفس الناطقة للحق
الأول الذي هو التكميل لكل وجود ، بل المبتدئ : هو الذي هو الخير
المحض »

التفسير : بين أن الفاضل عند القوة الذلعة هو الحلو . فلا جرم
كان إدراك الحلاوة لذة . والفاضل عند البصر هو الثور ، فلا جرم (كان)
لبصار الثور لذة . وكذا القول في سائر القوى التي ذكرها . فحصل
منه : أن إدراك الملائم العاقل لذة ، وعند هذا قال : يجب أن تكون
معرفة الله تعالى من أعظم اللذات .

ثم قال : وهذه القوى الحسية ناقصة في إدراكها ، ناقصة في مبركاتها .
والنفس الناطقة (١٣) إذا عرفت الحق سبحانه فهي كاملة في إدراكها
كاملة في مبركاتها ، فوجب أن يكون هذا الإدراك أكمل لذة .

وأما بيان أن هذه القوى الحسية ناقصة في إدراكها ، فمن ثلاثة
وجوه :

الأول : أن القوى الحسية إنما تدرك الماسة . والماسة لا تكون
ملائمة بالآثر . وأما النفس الناطقة فإنها لا تدرك بالآلة جسمانية . فصارت

القوة الإدراكية كأنها غاصت في ماهية المدرك بالكلية . وكذلك فان القوة الباصرة لا تدرك الا ظاهرا المحسوس . واما القوة العقلية فانها تفوق في الباطن ، فتعرف الأجناس على اختلاف مراتبها ، والفصول على اختلاف مراتبها ، وتميز حقيقة كل واحد عن الآخر .

(١٣) هذا بحث موجز عن النفس ويعبر عنها بالروح ، ويعبر عنها بالإنسان . وأضعه ههنا لفائدة اصلاح الدين ونبدأ الكلام فنقول :
جهود المسلمين متفقون على أن النفس شيء . هو غير الجسد وروحه . ثم نقول :

ما حقيقة النفس ؟ هل هي جزء من أجزاء البدن ، أو عرض من أعراضه ، أو جسم مساكن له ، مودع فيه ، أو جوهر مجرد ؟ وهل هي الروح أو غيرها ؟ وهل الأمانة واللزامة والمطئنة نفس واحدة ، لها هذه الصفات ، أم هي ثلاث أنفس ؟

يقول ابن قيم الجوزية في كتابه « الروح » ويقول فخر الدين الرازي رضي الله عنه في كتابه « الأرواح العالوية والسافلة »

١ - أن « النظام » من المعتزلة . يقول : هي جسم . وهي النفس ، وزعم : أن الروح هي بنفسه ، وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير الحي القوى . ٢ - وقال آخرون : الروح عرض ٣ - وقال جعفر بن حرب : لا لحدوي الروح جوهر أو عرض ٤ - وقال الجبائي : أن الروح جسم وانها غير الحياة ، والحياة عرض ٥ - وقال قائلون : ليس الروح شيئا أكثر من اعتدال الطبائع الأربع . وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ٦ - وقال قائلون : أن الروح معنى خامس غير الطبائع الأربعة ٧ - وقال قائلون : الروح الدم الصافي الخالص من الكدر والعفونات ٨ - وقال قائلون : الحياة هي الحرارة الغريزية . ٩ - وقال « الأصم » : النفس هي هذا البدن بعينه . لا غير .

١٠ - وقال « أرسطاطاليس » : أن النفس معنى مرتفع عن الوجود تحت التدبير والنشوء والبلوى ، غير دائرة . وانها جوهر بسيط مثبت في العالم كله من الحيوان ، على جهة الاعمال له والتدبير ، وأنه لا تجوز عليه صفة قلة ولا كثرة . وهي على ما وصفت من انبساطها في هذا العالم غير منقسمة الذات والنية ، وانها في كل حيوان (في) العالم بمعنى واحد لا غير « ١١ - وقال آخرون : النفس معنى موجود ذات حدود

وأركان وطول وعرض وعقب وأنها غير مفارقة في هذا العالم لغيرها ،
 مما يجرى عليه حكم الطول والعرض والعقب ، وكل واحد منهما يجمعها
 صفة الحد والنهاية ١٢ — أن النفس موصوفة بها وصفها هؤلاء الذين
 قدمنا نكروهم من معنى الحدود والنهايات إلا أنها غير مفارقة لغيرها ،
 مما لا يجوز أن يكون ، وصوفا بصفة الحيوان ١٣ — وخكى الحريري
 عن جعفر بن مبشر : أن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم ، وليس
 بجسم ، لكنه معنى باين الجوهر والجسم ١٤ — وقال آخرون : النفس
 معنى غير الروح ، والروح غير الحياة ، والحياة عنده عرض . وهو
 « أبو الهذيل » وزعم : أنه قد يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه ،
 مسلوب النفس والروح ، دون الحياة .

١٥ — وقال جعفر بن حرب : النفس عرض من الأعراض ، يوجد
 في هذا الجسم ، وهو أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل ،
 كالصحة والسلامة ، وما أشبهها ، وأنها غير موصوفة بشيء من صفات
 الجوهر والأجسام ١٦ — وقالت طائفة : النفس هي النسيم الداخل
 والخارج بالنفس . قالوا : والروح عرض ، وهو الحياة فقط ، وهو غير
 النفس — وهذا قول القاضي أبو بكر بن الباقلاني ، ومن اتبعه من الأشعرية —

ونقل « ابن حزم » عن « ابن الباقلاني » أنه قال : « كان محمد
 رسول الله ، وليس هو الآن رسول الله » وغرضه من قوله « كان محمد
 رسول الله » هو أن محمدا ﷺ بشر كسائر البشر غير أنه مكرم ومعظم
 بالنبوة والرسالة . ولأن البشر إذا ماتوا ، تموت معهم أرواحهم — لأنها
 أعراض تنفى ولا تبقى زمانين — ومحمد ﷺ إذا كان بشرا وقد مات ، فإن روحه
 تكون قد ماتت . وليس هو في قبره بحي يرزق ، حتى يقال : أنه من بعد
 موته — لحياته في قبره — رسول الله . فهو كان رسول الله من قبل موته .
 أما الآن ولا روح له . وجوده . فليس هو برسول الله . لأنه لا يكلم الناس
 من لمة . ونرد على « ابن الباقلاني » بالرسالة على سبيل المجاز . أي أن القرآن
 الذي يتلى الآن — ولسوف تستمر تلاوته — هو كلام محمد — عن وحى
 الله — وهو رسالته . وطا!! يتلى ، فكان صاحبه — الذي بلغه للناس —
 حى . فهو رسول الله بمعنى أن رسالته باقية وقرآنه ينوب عنه في
 مخاطبته للبشر . أما أن روحه باقية أو غير باقية . فإنه يقل لابن
 الباقلاني : إذا نفيت عن الوجود رأسا روح محمد ﷺ من بعد موته .

وهي الآن لا ترغرف على قبره في « الجنة المنورة » ولا تهصر زائر القبر ، ولا ترد سلام المسلم على رسول الله ﷺ — على مذهبك في الروح — فلماذا اقررت التصوف ، وابحت زيارة الاولياء ؟ والتصوف لا تثبت له قدم الا بالاعتقاد بحياة روح الولي الميت وانما ترى الزور وتمشى في مصالحهم . ولا قول قدم التصوف الا بالاعتقاد في أن ارواح الاموات لعدم حال الموت ، ولا توجد الا في يوم القيامة . لماذا اقررت التصوف وابحت زيارة الموتى . صرحت بتقديس سرهم — اعنى اهل المذهب — مع أن الروح عرض والعرض ينفى ولا يبقى ؟

ونعود الى كلام ابن القيم وعنه نحكى ونقل :

١٧ — وقالت طائفة : ليست النفس جسما ولا عرضا . وليست النفس في مكان ، ولا لها طول ولا عرض ولا عمق ولا لون ولا بعض ، ولا هي في العالم ولا خارجه ولا مجانبه ولا مباينة — وهذا قول المشائين ، وهو الذي حكاه « الأشعري » عن « أرسطاطاليس » وزعموا أن تعلقها بالبدن ، لا بالحلول فيه ، ولا بالمجاورة ولا بالمساكنة ، ولا بالاتصاق ولا بالمقابلة . وانما هو بالتدبير له فقط . واختار هذا المذهب « البوشنجي » و « محمد بن النعمان » — الملقب بالمفيد — و « معمر بن عباد » و « الغزالي » وهو قول « ابن سينا » وأتباعه ١٨ — وقال أبو محمد بن حزم : « ذهب سائر اهل الاسلام والبل المترة بالمعاد الى أن النفس جسم طويل عريض عديم ذات مكان ، جثة متحيزة مصرفة للجسد . قال : وبهذا نقول . قال : والنفس والروح اسمان مترادفان لمعنى واحد ، ومعناها واحد .

هذا ما ذكره « ابن قيم الجوزية » في كتابه « الروح » وذكر أن « معمر بن عباد » هو « الغزالي » والصحيح : أنه معمر بن عباد السلمى ، والغزالي هو أبو حامد حجة الاسلام ، فهما اثنان لا واحد .

واخطأ خطأ ثانيا في قوله : « وقد ضبط أبو عبد الله بن الخطيب مذاهب الناس في « النفس » فقال : ما يشير اليه كل انسان بقوله « أنا » اما أن يكون جسما أو عرضا ساريا في الجسم ، أو لا جسما ولا عرضا ساريا فيه . أما القسم الأول وهو أنه جسم . فذلك الجسم اما أن يكون هذا البدن ، واما أن يكون جسما مشابكا لهذا البدن ، واما أن يكون خارجا عنه . أما القسم الثالث وهو أن نفس الانسان عبارة عن جسم خارج

عن هذا البدن والهيكل المخصوص ، فهو قول جمهور الخلق . وهو المختار
عد أكثر المتكلمين »

يريد أن يقول ابن الخطيب . وهو فخر الدين الرازى — رضى
الله عنه وأرضاه — يرى أن « الإنسان » الذى هو النفس أو « الروح »
عبارة عن بدن مستقل عن الجسد وروح الجسد . ثم قال ابن القيم الجوزية مانصه :
« قلت : هو قول جمهور الخلق الذين عرف « الرازى » أقوالهم من أهل
ابن القيم وغيرهم من المضلين . وأما أقوال الصحابة والتابعين وأهل الحديث ،
فلم يكن له بها شعور البتة ، ولا اعتقد أن لهم فى ذلك قولاً ، على عادته
فى حكاية المذاهب الباطلة فى المسألة .

والمذهب الحق الذى دلّ عليه القرآن والسنة وأقوال الصحابة لم
يعرفه ، ولم يذكره . والذى ضربه الى جمهور الخلق من أن « الإنسان »
هو هذا البدن المخصوص فقط ، وليس وراءه شيء : هو من أبطل الأقوال
فى المسألة ، بل هو أبطل من قول « ابن سينا » وأتباعه « هذا نص كلام
ابن القيم . ومنه يعرف أن « ابن القيم » لم يكن عارفاً بأراء الرازى —
رضى الله عنه — فى « الروح » أو كان عارفاً بها ولكنه يغالط . وبيان
الأمر هكذا :

أولاً : يقول الرازى : أن « الإنسان » الذى هو « الروح » أو
« النفس » عبارة عن جسم خارج عن هذا البدن ، وروحه ، كما يقول جمهور الخلق
سواء بسواء . أى أنه قال بثلاثة : أولهما الجسد المتركب منه اليدين والرجلين
وسائر الأعضاء . وثانيهما : الروح الحائلة فى الجسد . وثالثهما الروح وقد
اعترف ابن القيم بقوله هذا . والذى لم يفهمه ابن القيم عن الرازى هو :
أن ابن القيم أثبت أن الروح غير الجسد كما قال الرازى . ولكنه قال :
أن الروح جسم مادي مشابه للبدن . والرازى قال : أن الروح جوهر
روحانى لطيف مشابه للبدن . فالفرق بينهما فى ماهية الروح فقط . وابن
القيم يثبتها جسماً مادياً ليقول بأنها تدرج بين الكفن والجسد .

ثانياً : يقول ابن القيم : أن رأى الرازى يختلف عن رأى ابن سينا .
وهذا خطأ . نرى ابن سينا فى أن الروح جوهر روحانى ، هو نفسه

راى الرازى . وابن سينا اخذه عن اليونانيين بحججه والرازى اخذه عن ابن سينا بنفس الحجج .

ثالثا : اثبت الرازى عذاب القبر او نعيمه للروح الزائدة .

رابعا : نفس الحجج التى ذكرها الرازى المتوفى سنة ٦٠٦هـ عن السؤال والعذاب او النعيم فى القبر ، هى التى ذكرها ابن القيم المتوفى سنة ٧٥١هـ

خامسا : ذكر ابن القيم اختلاف الناس فى الروح الزائدة او روح الجسد على ثمانية عشر رايًا ، وزيادة .

ورايه أين يكون من آراء الناس ، وكل يدلى ببيّنات وحجج ؟ وإذا كثرت الاختلافات فى المسألة الواحدة ، لا يقود رأى واحد فيها من عدة آراء ، صاحبه الى مهاوى الضلال ومواره البدع .

وجمهور المسلمين سواء من قال بأن الروح الزائدة جسم مادي كإبن القيم ، ومن قال بأن الروح جوهر روحاني مجرد عن المادة كالرازى . يقولون بأن الروح غير الجسم وروحه . وهل الأرواح متقدم خلقها على خلق الأجساد ، أم متأخر خلقها عنها ؟ فإبن حزم يحكى الاجماع على أن الروح مخلوقة قبل الجسد . وآخرون يقولون : أن جملة الانسان بجسده وروحه مخلوقة مع خلق الأبوين . وقولهم هو الصحيح .

وهذه دلائل للفيلسوف ابن سينا على اثبات أن النفس مستقلة عن الجسم وروحه ، وأنها جوهر روحاني مثل الملائكة أو الشياطين فى كونها غير رئية .

١ — الحركة إما أن تكون قسرية ناتجة عن غير إرادة من الانسان ، وإما أن تكون باختيار الانسان . والتى تكون باختيار الانسان قد تكون موافقة لقوانين الطبيعة ، كمن يسقط حجرا من أعلى الى أسفل ، ومنها ما يحدث ضد قوانين الطبيعة ، كمن يمشى على الأرض ، وجسمه الثقيل كان ينعمه من المشى . والحركة التى ضد قوانين الطبيعة ، يلزمها محرك خاص زائد على أعضاء الجسم . وهذا المحرك الزائد هو النفس .

٢ — الانسان اذا كان يتحدث عن نفسه يقول « انا » واذا خاطبه غيره يقول له « انت » واحيانا يقول ، وهو غافل عن نفسه . فانن « انا » او « انت » تدل على ان الروح غير الجسم .

٣ — الانسان يتفكر ما جرى له طول عمره وهو في سن الأربعين مثلا ، مع ان الجسد قد هاضت منه اجزاء ، وحل محلها اجزاء . ولنفكره يدل على ان روحه غير جسده ، لأن التفكير باقى والجسد يفتنى .

٤ — اذا وضع الانسان في مكان خالى لا يترك فيه اى شىء عن العالم ، وعصبت عينيه بحيث لا يرى شيئا ، فانه مع هذا يحس بانفسه موجود . واحساسه هذا يكون بروج غير اعضاء الجسد .

هذه براهين من براهين ابن سينا على ان الروح منفصل عن الجسد وروحه ، وهى نفسها براهين الامام الرازى . و اضاف الرازى عليها دلة قرآنية . والدلة من السفة . فمن القرآن قوله تعالى : « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا ، بل احياء . عند ربهم يرزقون » (آل عمران ١٦٩) والحياة بعد القتل تكون بشىء مختلف عن الجسد ، وهو الروح . ومن السنة قول الرسول ﷺ : « اولياء الله لا يموتون ، ولكن ينتقلون من دار الى دار » وكل ذلك يدل على ان النفوس باقية بعد موت الجسد . وحكى الرازى في تفسير هذه الآية عن قوم ما نصه : « ان تفسير الآية بانهم سيصرون في الآخرة احياء . قد ذهب اليه جماعة من متكلى المعتزلة . منهم ابو القاسم الكمبى . قال : وذلك لأن المنافقين الذين حكى الله عنهم ما حكى ، كانوا يقولون : اصحاب محمد ﷺ يعرضون انفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون الحياة ولا يصلون الى خير . وانما كانوا يقولون ذلك لجحدم البعث والميعاد ، فكذبهم الله تعالى . وبين بهذه الآية انهم يبعثون ويرزقون ويوصل اليهم انواع الفرح والسرور والبشارة »

ثم قال الرازى في الرد عليهم : « واعلم : أن هذا القول عندنا باطل ... الخ » وعرضه من أن يبطله هو أن يثبت النعيم في القدر او العذاب فيه . ذلك لأن القرآن في محكمه يفنى ما في القبر ، وفي متشابهه

يثبت على رأى من رأين ، وإذا رد التشابه الى المحكم ، يكون القرآن
لا أنكم بما فى القبر من ثواب أو عذاب .



وأقوى سلاح فى الرد على المتصوفة ، فى إلزامهم بأن موتى الأولياء
لا يقضون حوائج الأحياء من الناس بجلب نفع أو منع ضرر ، أو ما شابه
ذلك . هو أنكار بقاء الروح كشيء مفصل عن الجسد وروحه سواء كانت الروح
جسما كما يقول الفقهاء والمحدثون ، أو كانت جوهرها روحانيا كما يقول
الفلاسفة . وبيان ذلك : ان منى الإنسان يدخل فى رحم المرأة وهو
حر ، ثم ينفو رييدا رييدا بالحياة التى خلقها الله فى المنى ، ثم يولد
الإنسان من المرأة وهو جسم فيه روح — وهى الروح التى كانت فى
المنى ويكبر — ثم ان الجسم والروح ينموان معا الى سن الكبر . ثم
يلتئى الموت . من قبل الكبر أو من بعده . والموت اذ أتى ينفى الجسم
بموجب فنيته ، ويطفى الروح معه ، وفى يوم القيامة يحيى الله الجسم
من لا شيء بروحه التى كانت فيه ، ثم يحاسبه الله على أعماله ، ويدخله
الجنة أو يدخله النار . وليس من محاسبة بعد الموت فى القبر لأنه لا يصلح
لحياة . وهذا هو أحد الآراء التى ذكرها ابن القيم ونقلناها عنه . بل ان
الأشعرية المرحون بأن الروح عرض من أعراض الجسم ، يلزم على
نصريحهم : أنه لا سؤال فى القبر ، لأن المعرض عند بعضهم لا يبقى
زمانين .

ولكن العوام لقصور مداركهم ، اضطروا العلماء الى مجاراتهم .
ثم بمرور الزمن نسى الناس ما هو الحق . وقد رأى طفل فى الثالثة
من عمره ، رأى أمه ولغاه الصغير فى حجرة ، ثم أصبح من نومه فوجد
الحجرة مغلقة ولا يعلم ان أمه وإخاه قد خرجا من الحجرة ، لمصلحة
فى بلدة أخرى . ولما أصبح من نومه طرق الباب ونادى عليها : فقيل
له : انها خرجا وأغلقا الباب وهما ليسا فى الحجرة . فلم يصدق
واستمر الحال مدة أربعة أيام والطفل يظن انها فى الحجرة ، ويضرب
ويشتم كل من يتول : انها ليسا فيها . الى أن دخل أخاه عليه فجأة ومن
بعده أمه . وعندئذ علم وفهم . كذلك عقول العوام يعتقدون ان روح الميت
تترفض على القبر ، وتلقى فى المنام ، وتعرف من يزورها فى القبر وترد

عليه السلام . ولو انهدم القبر وشوهد الجسد خطا ما باليا ورمادا . لما صدقوا أن الروح مفقودة . ولو لم تكن مفقودة فإين أرواح الأجساد الى بليت من عهد آدم الى اليوم ؟

وليس في القرآن من نص صريح على اثبات سؤال القبر أو نعميه أو عذابه . ففي كتاب الروح لابن القيم ما نصه : « ما الحكمة في كون عذاب القبر ، لم يفكر في القرآن مع شدة الحاجة الى معرفته والايان به ليحذر ويتقى ؟ فالجواب من وجهين مجمل ومفصل .

أما المجمل : فهو أن الله — سبحانه وتعالى — أنزل على رسوله وحيين ، وأوجب على عباده الايمان بهما ، والعمل بما فيهما . وهما الكتاب والحكمة . قال تعالى : « وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة » وقال تعالى : « هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم ، يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة » وقال تعالى : « وأفكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة » والكتاب هو القرآن ، والحكمة هي السنة — باتفاق السلف — وما أخبر به الرسول عن الله ، فهو في وجوب تصديقه ، والايان به كما أخبر به الرب تعالى على لسان رسوله . هذا أصل متفق عليه بين أهل الاسلام ، لا ينكره الا من ليس منهم . وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « اني أوتيت الكتاب ومثله معه »

وأما الجواب المفصل : فهو أن نعيم البرزخ وعذابه : مذكور في القرآن في غير موضع . فمنها قوله تعالى : « ولو ترى اذ الظالمون في غيرات الموت . والملائكة باسطوا أيديهم . أخرجوا انفسكم اليوم . تجزون عذاب الهون ، بما كنتم تقولون على الله غير الحق ، وكنتم عن آياته تستكبرون » وهذا خطاب لهم عند الموت . وقد أخبرت الملائكة — وهم الصادقون — أنهم حينئذ يجزون عذاب الهون . ولو تأخر عنهم ذلك الى انقضاء الدنيا ، لما صح أن يقال لهم : « اليوم تجزون »

ومنها قوله تعالى : « فوات الله سيئات ما مكروا ، وحق بال ذرعون سوء العذاب . النار يمرضون عليها غدوا وعشيا . ويوم تقوم

الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب » فذكر عذاب الدارين ، ذكرنا صريحا لا يحتفل غيره .

ومنها قوله تعالى : « فذرهم حتى يلاقوا يومهم الذى فيه يصعقون . يوم لا يغنى عنهم كيدهم شيئا ولا هم ينصرون . وإن للذين ظلموا عذابا دون ذلك ولكن أكثرهم لا يعلمون » وهذا يحتفل ان يراد به عذابهم بالقتل وغيره فى الدنيا ، وأن يراد به عذابهم فى البرزخ — وهو أظهر — لأن كثيرا منهم مات ولم يعذب فى الدنيا . وقد يقال — وهو أظهر — : ان من مات منهم عذب فى البرزخ ، ومن بقى منهم عذب فى الدنيا بالقتل وغيره . دعو وعيه بعذابهم فى الدنيا وفى البرزخ .

ومنها قوله تعالى : « ولنذيقنهم من العذاب الأدنى ، دون العذاب الأكبر ، لعلهم يرجعون » وقد احتج بهذه الآية جماعة منهم « عبد الله بن عباس » على عذاب القبر ، وفى الاحتجاج بها شيء . لأن هذا عذاب فى الدنيا يستدعى به رجوعهم عن الكفر ، ولم يكن هذا مما يخفى على حبر الأمة وترجمان القرآن ، ولكن فقهه فى القرآن ودقته فهمه فيه (فهم) منها عذاب القبر ، فانه — سبحانه — أخبر أن له فيهم عذابين : أدنى وأكبر . فآخبر انه يذيقهم بعض الأدنى ، ليرجعوا . مدل على أنه بقى لهم من الأدنى بقية يعذبون بها عذاب الدنيا ، ولهذا قال : « من العذاب الأدنى . فتأمله . وهذا نظير قول النبى ﷺ : « فيفتح له طاقة الى النار » فيأتيه من حرها وسمومها » ولم يقل : فيأتيه حرها وسمومها ، فان الذى وصل اليه بعض ذلك وبقى له أكثره . والذى ذاقه أعداء لله فى الدنيا : بعض العذاب ، وبقى لهم ما هو أعظم منه .

ومنها قوله تعالى : « فلولا اذا بلغت الحلقوم ، وأنتم حينئذ تنظرون . ونحن أقرب اليه منكم . ولكن لا تبصرون . فلولا ان كنتم غير مدينين ، ترجعونها ان كنتم صادقين . فاما ان كان من المقربين ، نروح وربحان وجنة نعيم . وأما ان كان من أصحاب اليمين . فسلام لك من أصحاب اليمين ، وأما ان كان من المكذبين الضالين . فنزل من حميم وتصلية جحيم . ان هذا لهو حق اليقين . فسبح باسم ربك العظيم » فذكر ههنا أحكام الأرواح عند الموت ، وذكر فى أول السورة أحكامها يوم المعاد الأكبر . وقدم ذلك على هذا تقديم الغاية للعناية . اذ هى أهم وأولى بالذكر ، وجعلهم عند

الموت ثلاثة أقسام ، كما جعلهم في الآخرة ثلاثة أقسام .

ومنها قوله تعالى : « يا أيها النفس المطمئنة ، ارجعي إلى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » وقد اختلفت السلف في يقال لها ذلك ؟ فقالت طائفة : يقال لها : عند الموت . وظاهر اللفظ مع هؤلاء ، فإنه خطاب للنفس التي تجردت عن البدن وخرجت منه . وقد فسر ذلك الذي يجمع يقوله في يدك البراء وغيره . فيقال لها : « اخرجي راضية مرضية عنك » وقوله تعالى : « فادخلي في عبادي » مطابق لقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « اللهم الرفيق الأعلى » وأنت إذا تأملت أحاديث عذاب القبر ونعيمه ، وجدتها تفصيلا وتفسيرًا ، لا بل عليه القربان . **ومما لا يتوهم** » أ. هـ

انتهى كلامه بنصه . وهذا هو الرد عليه :

أولاً : قوله أن الوحي الثاني هو السنة النبوية . يقال له : إن السنة النبوية التي هي الوحي الثاني هي السنة المفسرة لآيات في القرآن الكريم ، لقوله تعالى : « وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه . وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » هذا من جهة ، ومن جهة أخرى . فإن سؤال القبر ونعيمه وعذابه من الأمور الاعتقادية . والأمور الاعتقادية لأنها غيب لا تثبت بحديث آحاد فخرجت السنة من الدلائل . وهذا الذي قلته لا ينازع فيه أحد من العلماء ، الراسخين في العلم .

ثانياً : أن آيات القرآن التي أثبت بها سؤال القبر . هي آيات متشابهات . والاستدلال بالمتشابه لا يصح إلا مع الحكم . والمحكم آيات كثيرة منها « كل نفس ذائقة الموت » وأما قوفون أجوركم يوم القيامة » فقد أثبت نونية الأجور في القيامة . ومنها : « يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها » وسهلوم أن الجدل يكون قبل النعيم أو العذاب . وحيث ثبت أن الجدل في القيامة ويكون قبل النعيم أو العذاب ، يثبت أنه لا نعيم في القبر ولا عذاب . ومنها قوله تعالى : « يومئذ يصدر الناس أشتاتا ، لحروا أعمالهم » فمروية الأعمال تكون يومئذ ، أي في القيامة . ويلزم عليه أنها لم تكن رؤيت في القبر . ومنها قوله تعالى : « ونضع الموازين القسط

اليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا « وهذا نص في أن نصب الموازين لا يكون في القبر ، وإنما يكون في يوم القيامة . هذا هو الحكم .

وأما المتشابه . فالرد على الآيات التي ذكرها كما يلي :

١ — « أخرجوا أنفسكم اليوم » أى في هذا اليوم الذى حددناه نحن ، لا كما تريدون . ثم استأنف كلاما جديدا فقال : « تجزون عذاب الهون » واليوم قد يراد به يوم خروج الروح . وقد يراد به يوم القيامة وغير باليوم . لأنه من مات فقد قامت قيامته . أى أن المدة من الموت الى القيامة قصيرة جدا ، ولقصرها وعدم الحياة فيها ، عبر عنها باليوم . كما حكي عن الكفار : « قال : كم لبثتم في الأرض عدد سنين ؟ قالوا : لبثنا يوما أو بعض يوم » وحكى عن أهل الكهف بنفس ما حكى عن الكفار . ولأن النص متشابه كما ترى ، ينبغى رده الى المحكم .

٢ — الاشكال في آية آل فرعون هو في كلمة « النار » التي سيمرضون عليها . والنص متشابه لأن النار تحتل النار الحقيقية التي لها دخان ولهيب ، وتحتل الكناية عن الآلام النفسية والجسدية في دار الدنيا . ولغة العرب فيها هذا . وفيها أيضا : ان الجنة قد تكون بمعنى الحقيقة والبستان ، وقد تكون بمعنى جنة الآخرة . والنار المرادة في آية آل فرعون : هي السنين ونقص من الثمرات . وقد تم ذلك في الدنيا ، وسيحصل لهم في الآخرة عذاب شديد . ولأن نص النار متشابه ينبغى رده الى المحكم . والمتفق مع المحكم هو النار بمعنى آلام النفس .

٣ — قوله تعالى : « عذابا دون ذلك » أى في الدنيا . وهو نفسه قد حكي الخلاف فيه .

٤ — قوله تعالى : « من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر » مثل القول السابق ، فالعذاب الأدنى يراد به عذاب الدنيا .

وقوله من العذاب أى بعض عذاب الدنيا . ويبقى البعض في القبر . وأنه مروى عن ابن عباس — رضى الله عنهما — قوله هذا باطل . فابن عباس حكي عنه المبتطلون ما لم يقبله ، وحكوا عنه في المسألة الواحدة أكثر من رأى . وذلك ليعطوا لأرائهم تيمية في نظر العامة ، وذلك بنسبتها الى رجل فاضل من فضلاء المسلمين . وذلك معلوم مما حكي عنه في مقعة

النساء وغيرها ، وابن قيم نفسه حكى عنه فى الصوم عن الميت تغليط الراوى ، واعتذر عنه بأنها فتوى وليست حديثا — فى كتاب الروح — ثم ان قوله « العذاب الأكبر » مقابل فى الآية لقوله « العذاب الأدنى » واذا جاز أن يكون من الأدنى بعضه ، فليجوز أن يكون من الأكبر بعضه . ويلزمه بانقطاع الخلد فى النار ، أو أن يكون على فترات بتخللها راحات .

٥ — قوله تعالى : « فلولوا اذا بلغت ... الخ » وجه الاستدلال عند المؤلف هو « ذكر ههنا احكام الأرواح عند الموت ، وذكر فى أول السورة احكامها يوم المعاد الأكبر » ولم لا يقول المؤلف : ان ما قاله الله فى أول السورة ، هو نفسه ما قاله فى آخر السورة ؟

٦ — قوله تعالى : « يا أيها النفس المطمئنة ... الخ » حكى هو فيه خلاف السلف ، وصار بالخلاف نصا متشابها . هذه هى أدلة المثبتين لسؤال القبر ونعيمه أو عذابه — الأدلة التى أوردها ابن القيم وتقلناها بنصها — وعند ردها الى المحكم ، لا تثبت سؤالا ولا نعيما ولا عذابا . والصحيح : أن يوم القيامة هو يوم الحساب والثواب أو العقاب . ولا شيء فى القبر ، الا جسدا يبلى بعد سنين من وضعه .

وعند أهل الكتاب من اليهود والنصارى نصوص فى اثبات يوم القيامة ، وليس عندهم من نصوص فى اثبات شيء فى القبر . ففي توراة موسى عليه السلام عن يوم القيامة : « ليس ذلك مكنوزا عندي مختوما عليه فى خزائني ؟ لى النعمة والجزاء فى وقت تزل أقدامهم » (تث ٣٢ : ٢٥ — ٣٥) وفى سفر أيوب : « أما أنا فقد علمت ان ولىي حى ، والآخر على الأرض يقوم » (اى ١٩ : ٢٥) وفى سفر دانيال : « أما انت فاذهب الى النهاية فستسريح وتقوم لقرعك فى نهاية الأيام » (را ١٢ : ١٣) وفى انجيل متى يقول عيسى عليه السلام : « قد سمعتم أنه قيل للقدياء : لا تزن . وأما أنا فاقول لكم : ان كل من ينظر الى امرأة ليشتتها فقد زنى بها فى قلبه . فان كانت عينك اليمنى تعثرك فاقلعها والقها عنك . لأنه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم ، وان

كانت يدك اليمنى تعترك فاقطعها وألقها عنك . لأنه خير لك أن يهلك أحد
أعضائك ولا يلقى جسدك كله فى جهنم » (مت ٥ : ٢٧ - ٣٠)

وكل المسلمين متفقون على اثبات السؤال أو النعيم أو العذاب
فى يوم القيامة . والجمهور منهم على أنه للجسد . ولروحه الزائدة .
وشذ منهم من قال بأنه للروح الزائدة وأما للجسد فلا .
والصحيح أنه للجسد وروحه معا - والزائدة لا نثبتها - ، لأنها
متعاونان فى اكتساب الأعمال . ولأن الروح ليست شيئا منفصلا عن
الجسد . بل هى حياة ينعشها هواء - كما قد بينا -

وقد قلنا سابقا : ان قول الله تعالى : « يوم تأتى كل نفس تجادل
عن نفسها ، وتوفى كل نفس ما عملت » هو قول محكم ينفى سؤال القبر ،
ومثله فى الأقوال المحكمة هذه الأقوال :

(أ) قوله تعالى : « ربنا أمتنا اثنتين ، وأحييتنا اثنتين » (غافر ١١)
فالوثة الأولى هى أن الانسان كان معدوما قبل الولادة من البطن ، والمعدوم
موت . والموتة الثانية هى التى بعدها القبر . والحياة الأولى هى حياة
الدنيا ، والحياة الثانية هى حياة الآخرة . ولو كان فى القبر حياة ،
لأعقبها موت . فلا يكون الموت مرتان ولا تكون الحياة مرتان . ولو سلمنا
بحياة فى القبر ، يلزمنا تكذيب قول الله تعالى . ومن يكذب قول الله يعد
فى عداد الكافرين . ومثل هذا القول : قوله تعالى : « لا يفوتون فيها
الموت . الا الموتة الأولى »

(ب) قوله تعالى : « كيف تكفرون بالله ؟ وكنتم أمواتا فأحياكم ،
ثم يميتكم ، ثم يحييكم . ثم إليه ترجعون » ففى هذا القول الكريم : كنا
أمواتا قبل الولادة ، فأحيانا فى الدنيا ، ثم أماننا وأدخلنا القبر ، ثم
يحيينا فى الآخرة . وهذا مثل القول سابقه فى نفى سؤال القبر
وما يترتب عليه .

(ت) قال تعالى : « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال
والإكرام » وقال تعالى : « كل شيء هالك الا وجهه » وهما يدلان على

انه لا يبقى الا الله تعالى وحده . والروح اذا كانت جسما ماديا او جوهرها روحانيا . ستفنى وتبوت . وفناؤها ونوتها مع الجسد هو المناسب لها . لان الروح والجسد مشتركان فى الدنيا فى اكتساب الفعل ، ولا ينعم أو يعذب احدهما تون الآخر .

(ث) قوله تعالى : « كل نفس ذائقة الموت » يدل على فناء النفس التى هى الجسد وروحه . وقوله : « وإنما توفون أجوركم يوم القيامة » يدل على انه لا أجر فى القبر سواء كان أجرا على خير او كان أجرا على شر . ولذلك قال الشاعر :

تقازع الناس حتى لا اتفاق لهم الا على شجب - والخلف فى الشجب فقيل : تخلص نفس المرء مسألة وقيل : تشرك جسم المرء فى العطب



ويقول الشيخ ابن قيم الجوزية : ان الأرواح بعد مفارقة البدن اذا تجردت ، باى شىء يتميز بعضها عن بعض ، حتى تتعارف وتتلاقى ؟ ويقول : انها مسألة لا يظفر فيها من كتب الناس بظائل ولا غير ظائل ، ولا سيما شئ أصول من يتول بأنها مجردة عن المادة وعلائقها . وأنا اسأله على دليله القرآنى على كيفية تميز بعضها عن بعض بعد الوضع فى القبر، لأنه ذهب الى أن الروح « ذات قائمة بنفسها تصعد وتنزل وتتصل وتتفصل » ودليله آيات وتشابهة غير محكمة . انه يقول : ان الله سبحانه وتعالى وصفها بالدخول والخروج والقبض والتوفى والرجوع وصعودها الى السماء وفتح أبوابها لها وغلقها عنها ، فقال تعالى : « ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم . اخرجوا انفسكم » وهل خروج النفس من الجسد ، يدل أيها الشيخ على الصعود والدخول والخروج بدون الجسد ؟ وماذا تقول فى قوله تعالى : « وما كان للنفس أن تؤمن الا بأذن الله » هل تؤمن النفس وحدها وهى منفصلة عن الجسد ؟ وماذا تقول فى قوله تعالى : « ينبؤ الإنسان يومئذ بما قدم وأخر » ؟



وينول ابن القيم : هل تعاد الروح الى الميت فى قبره وقت السؤال

أم لا ؟

وأجاب بأنها تعاد ، واستدل بحديث آحاد على عودها . ثم قال
 ما نصه : « وقال أبو محمد بن حزم في كتاب الملل والنحل ، له : وأما من
 ظن أن الميت يحيى في قبره يوم القيامة ، فخطأ . لأن الآيات التي ذكرناها
 تمنع من ذلك . يعني قوله تعالى : « قالوا : ربنا امثنا انتنيتن ، وأحييتنا
 انتنيتن » . الخ » وابن حزم كما نرى رجل عطل . لأنه رد حديث آحاد
 في عقيدة ، يعارض نصا قرآنيا . وليس نصا واحدا بل نصوصا كثيرة منها :
 « الله يتوفى الأنفس حين موتها ، والتي لم تمت في منامها ، فيمسك التي
 تقضى عليها الموت ، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى » يقول ابن حزم :
 « نصح بنص القرآن أن أرواح سائر من ذكرنا لا ترجع إلى جسده إلا إلى
 الأجل المسمى وهو يوم القيامة »

ويقول ابن القيم : إن عذاب القبر ونعيمه لاسم لعذاب البرزخ
 ونعيمه . والبرزخ هو ما بين الدنيا والآخرة لقوله تعالى : « ومن ورائهم
 برزخ إلى يوم يبعثون » وقوله باطل . فإن البرزخ هو الحاجز . والمنع
 بين حياة الدنيا وحياة الآخرة . ولم ينص الله في قرءانه على سؤال ونعيم
 أو عذاب فيه . فما هو الدليل الذي يستدل به ابن القيم على أن حياة القبر
 هي حياة البرزخ ؟ لم يذكر أى دليل . وهل البرزخ الموجود بين البحرين
 في سورة الرحمن هو اسم لعذاب القبر ونعيمه ؟

فقد قال تعالى : « مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان »
 يقول الإمام فخر الدين الرازى رضى الله عنه في تفسيره : « أما قوله
 تعالى : « ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون » أى هؤلاء صائرون إلى حالة
 سابعة من الثلاثى ، حاجزة عن الاجتماع . وذلك هو الموت . وليس المعنى
 أنهم يرجعون يوم البعث . إنما هو اقتطاع كل ، لما علم أنه لا رجعة يوم
 البعث إلا إلى الآخرة » أ . هـ .

وقال ابن القيم : إن الموت معاد وبعث أول . فإن الله سبحانه
 وتعالى جعل لابن آدم معادين وبعثين ، يجزى فيهما الذين أسأوا بما عملوا ،
 ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى . فالبعث الأول مفارقة الروح للبدن وعصرها
 إلى دار الجزاء الأول . والبعث الثانى يوم يرد الله الأرواح إلى أجسادها

ويبعثها من قبورها الى الجنة أو النار . وهو الحشر الثاني . . ولهذا
فى الحديث الصحيح . « تؤمن بالبعث الآخر » ا . هـ .

وكلامه فى اثبات معادين وبعثين محتاج الى دليل من القرآن .
ففى القرآن — كما ذكرنا منه — نصوص على معاد وبعث فى القيامة .
والحديث الذى ذكره هو نص فى البعث الآخر : أى فى الحياة الآخرة .
وليس نصا فى بعثين ومعادين كما قال .



وقال ابن القيم : هل السؤال فى المقبر . عام فى حق المسلمين
والمنافقين والتكفار أو يختص بالمسلم والمنافق ؟ قال ان فيه خلاف ، وارتضى
هو ان السؤال يكون للمسلم والكافر ، بدليل قوله تعالى : « يثبت الله
الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ، ويضلل الله
الظالمين ويفعل الله ما يشاء » فقد فزلت فى عذاب المقبر . هذا كلامه . وانه
نباطل . ويتبين بطلانه بسحب الدليل منه الى معنى غير المعنى الذى اراده
منه . والآية تحتل معنيين : احدهما : القول الثابت الذى كان يصدر عنهم
حال ما كانوا فى الحياة الدنيا . وثانيهما : القول الثابت فى المقبر .
واحتيالها لمهذين المعنيين يبعدها عن الالتزام فى الراى الذى ارتضاه .
والصحيح هو المعنى الاول ، لأن ما قبل الآية هو فى الكلام الطيب والخبيث
فى الدنيا ، ولأن الآيات المحكية فى القرآن تنفى سؤال المقبر . يقول
الامام فخر الدين الرازى : « اعلم : انه تعالى لما بين أن صفة الكلمة الطيبة
أن يكون أصلها ثابتا ، وصف الكلمة الخبيثة أن لا يكون لها أصل ثابت ،
بل تكون منقطعة ولا يكون لها قرار ، ذكر أن ذلك القول الثابت الصادر
عنهم فى الحياة الدنيا : يجب ثبات كرامة الله لهم ، وثبات ثوابه عليهم .
والمقصود : بيان أن الثبات فى المعرفة والطاعة يوجب الثبات فى الثواب
والكرامة من الله تعالى ، فقوله « يثبت الله » أى على الثواب والكرامة ،
وقوله « بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة » أى بالقول الثابت
الذى كان يصدر عنهم حال ما كانوا فى الحياة الدنيا . . الخ »



وأورد ابن القيم خلاف العلماء فى أمة محمد ﷺ وأمم النبيين من
منه . هل السؤال فى المقبر لأمة فقط ، أم لسائر أمة النبيين من قبله ،

وارتضى هو — بدون دليل — ان السؤال لكل الامم . بقول ما نصسه :
« والظاهر — والله اعلم — ان كل نبى مع امته كذلك ، وانهم معذبون فى
نبورهم بعد السؤال لهم واقامة الحجة عليهم ، كما يعذبون فى الآخرة بعد
اسؤال واقامة الحجة »

وتحدث ابن القيم فى امتحان الأطفال فى قبورهم . وذكر خلاف
الناس فى ذلك على قولين ثانيهما : « السؤال انها يكون لمن عقل الرسول
المرسل ، فيسأل هل آمن بالرسول واطاعه ام لا ؟ فيقال له : ما كنت تقول
فى هذا الرجل الذى بعث فيكم ؟ فأما الطفل الذى لا تمييز له بوجه ما ، فكيف
يقال له : ما كنت تقول فى هذا الرجل الذى بعث فيكم ؟ » ثم يعقب على
الرايين بقوله : « ولا ريب ان فى القبر من الآلام والهموم والحصرات ما قد
يسرى أثره الى الطفل ، فيتألم به ، فيشرع للمصلى عليه أن يسأل
الله تعالى له ان يقيه ذلك العذاب » وانه نسى وهو يعقب ما قاله أولا
وهو ان الطفل لا تمييز له بوجه ما .

وقال ابن القيم : هل عذاب القبر دائم او منقطع ؟ وحكى حجج
القائلين بدوامه سوى أنه يخفف عنهم ما بين النفختين . ومن حججهم :
« الفاريمرضون عليها غدوا وعشيا » — وقد بينا أنه نص متشابه — وحكى
حجج القائلين بانتقطاعه بدعاء أو صدقة أو استغفار أو ثواب حج أو قراءة
تصل اليه من بعض اقاربه أو غيرهم .

هذا كلامه . وهو يعلم أن جماعة من العلماء يزعمون بأن الأحياء
لا يتدبرون على نفع الميت بشيء من صدقة أو ثواب قراءة ، لقوله تعالى :
« وان ليس للانسان الا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء
الأوفى » وقال ابن القيم فى صفحة ١٨٨ « وذهب بعض أهل البدع من
أهل الكلام أنه لا يصل الى الميت شيء الميتة ، لا دعاء ولا غيره » واحتج
على وصول الثواب بأحاديث منها قوله ﷺ : « لا تقتل نفس ظلما ، الا كان
على ابن آدم الأول كفل من دمها ، لأنه أول من سن القتل » فإذا كان هذا
فى العذاب والمعقاب ، نفى الفضل والثواب أولى وأحرى « عذا كلامه .

ونحن نرى أن الميت لا ينتفع بشيء بعد موته من سعى الأحياء .
فإن المشهور من مذهب الشافعي ومالك وبعض الأحناف — كما يقال
ابن القيم — أن الصوم والصلاة وقراءة القرآن والذكر ، لا يصل من ثوابهم
شيء إلى الميت . والمشهور صحيح لقوله تعالى : « وإن ليس للإنسان
ألا ما سعى » وقه فكر ابن القيم دليلا واحدا من القوي على انتفاع الميت
بغير ما تسبب فيه من القرآن . وهو قوله تعالى : « والذين جاءوا من بعدهم
يقولون : ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان » فأنى الله
سبحانه عليهم باستغفارهم للمؤمنين قبلهم ، فدل على انتفاعهم باستغفار
الأحياء . هذه حجة . وهو نفسه قد نقضها بقوله : « وقد يمكن أن يقال :
إنما انتفعوا باستغفارهم لأنهم سئوا لهم الإيمان بسبقهم إليه . فلما اتبعوهم
فيه ، كانوا كالمستقين في حصوله لهم »



ثم ذكر أحاديث تدل على وصول الثواب . ثم ذكر أدلة المانعين من
وصول الثواب إلى الميت . وهذا نص كلامه :

« قال المانعون من الوصول : قال الله تعالى : « وأن ليس للإنسان
ألا ما سعى » وقل : « ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون » وقال : « لها
ما كسبت وعليها ما اكتسبت » وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله
وسلم أنه قال : « إذا مات العبد انقطع عمله ، إلا من ثلاث : صدقة جارية
أو ولد صالح يدعو له ، أو علم ينتفع به من بعد موته » فأخبر أنه ينتفع بما
كان تسبب فيه في الحياة ، وما لم يكن قد تسبب فيه ، فهو منقطع عنه .
وأيضا : فحديث أبي هريرة رضى الله عنه وهو قوله : « أن مما يلحق الميت
من عمله وحسناته بعد موته ، علما نشره » فالحديث يدل على أنه ينتفع
بما كان قد تسبب فيه . وكذلك حديث « أنس » يرغبه وهو « سبع جرى
على العبد أجرهن وهو في قبره بعد موته : من علم علما ، أو أجرى نهرا ،
أو حفر بئرا ، أو غرس نخلا ، أو بنى مسجدا ، أو ورث مسحفا ، أو ترك
ولدا صالحا ، يستغفر له بعد موته » وهذا يدل على أن ما عدا ذلك لا يحصل
له منه ثواب ، والا لم يكن للحصر معنى . قالوا : به الإهداء حوالا .
والحوالة أنها تكون بحق لازم ، والأعمال لا توجب الثواب وإنما هي مجرد
تفضل الله وإحسانه ، فكيف يحيل العبد على مجرد الفضل الذي لا يجب على
الله ، بل أن شاء آتاه وإن لم يشأ لم يؤته . وهو نظير حوالاة الفقير على

من يرجو أن يتصدق عليه ، ومثل هذا لا يصح اهداءه وهبته ، كصلة ترجى
من ملك ، لا لتحقيق حسنة .

قالوا : وايضا : فالايثار بسبب الثواب مكرره . وهو الايثار
بالقرب ، خفيف الايثار بنفس الثواب الذى هو غايه . فاذا كره الايثار
بالموسيلة ، فالغاية أولى . واخرى . ولذلك كره الاسلام اهدء ، التاخر عن الصف
الأول . وايثار الغريبه ، لما فيه من الرغبة عن سبب الثواب . قال أحمد —
فى رواية حنبل — وقد سئل عن الرجل يتاخر عن الصف الأول ويقتم أباه
فى موضعه ، قال : ما يعجبنى . يقدر أن يبر أباه بغير هذا . قالوا :
وايضا : لو ساع اهداء الى الميت ، لساع نقل الثواب والاهداء الى الحي .
وايضا : لو ساع ذلك ، لساع لهذا نصف الثواب وربعه وتيراط منه .
وايضا : لو ساع ذلك ، لساع اهداء بعد أن يعمل لنفسه . وقد قلته :
انه لابد أن ينوى حال الفعل اهداء الى الميت ، والا لم يصل اليه . فاذا
ساع له نقل الثواب . فأي فرق بين أن ينوى قبل الفعل أو بعده ؟ وايضا :
لو ساع اهداء ، لساع اهداء ثواب الواجبات على الحي ، كما يسوغ
اهداء ثواب التطوعات التى يتطوع بها .

قالوا : وان التكاليف امتحان وابتلاء ، وهى لا تقبل البذل . فان
المقصود منها : عين المكلف العامل بالمأمور المنهى ، ولا يبذل المكلف الممتحن
بغيره ، ولا ينوب غيره عنه فى ذلك . اذ المقصود طاعته هو
نفسه وعبوديته . ولو كان ينتفع باهداء غيره له من غير عمل منه ، لكان
أكرم الأكرمين أولى بذلك . وقد حكم سبحانه أنه لا ينتفع الا بسبعة . وهذه
سنته تعالى فى خلقه ، وقضاؤه ، كما هى سنته فى أمره ، وشرعه . فان
المريض لا ينوب عنه غيره فى شرب الدواء ، والجائع والظمآن والعمارى ،
لا ينوب عنه غيره فى الأكل والشرب واللباس . قالوا : ولو نفعه عمل
غيره ، لنفعه توبته عنه . قالوا : ولهذا لا يقبل الله اسلام أحد عن أحد ،
ولا صلاته عن صلاته . فاذا كان رأس العبادات لا يصح اهداء ثوابه ، فكيف يصح
نزوعها ؟ قالوا : وأما الدعاء فهو سؤال ورغبة الى الله أن يفضل على
الميت ويسامحه ويعفو عنه . وهذا (ليس) اهداء ثواب عمل الحي اليه .

(و) قال المقصرون على وصول (ثواب) العبادات التى تدخلها
الغيابة كالصحة والحج . العبادات نوعان :

نوع لا تدخله النيابة بحال . كالإسلام والصلاة وقراءة القرآن والصيام . وهذا النوع يختص ثوابه بفاعله لا يتمدها ولا ينتقل عنه ، كما أنه في الحياة لا يفعلها أحد عن أحد ، ولا ينوب فيه عن فاعله غيره .

ونوع تدخله النيابة كرد الودائع وأداء الديون وإخراج الصدقة والحج . وهذا يصل ثوابه الى الميت ، لأنه يقبل النيابة ويفعله المعبود عنه في حياته . فبعد موته بالطريق الأولى والأخرى « انتهى كلامه . ونعلق على النوع الثاني بقولنا : ان رد الودائع وأداء الديون . منصوص عليهما في قوله تعالى : « من بعد وصية يوصون بها أو دين » فهذا واجب على من يلي أمور الميت وثواب الأداء لمن يلي أمور الميت . وللميت أيضا اذا كان في نيته الأداء من قبل الموت . وإما الصدقة والحج . فقد سقطا بالموت . لأن الميت اذا كان قادرا عليهما حال حياته ولم يؤدهما فهو آثم ، ولا يرفع عنه الآثم فعل غيره لهما عنه . واذا لم يكن قادرا عليهما حال حياته . فقد سقطا عنه . فمن يتطوع بإدائهما لله ، فانها يفعل فعلا غير مفروض وقد سقط لعدم الاستطاعة . وذلك من قوله تعالى : « من استطاع » في فرض الحج بقوله : « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا »



ونعود الى نص كلام ابن القيم . يقول : « قالوا : وإما حديث « من مات وعليه صيام ، سام عنه وليه » فجوابه من وجوه : أحدها : ما قاله مالك في موطنه ، قال : « لا يصوم أحد عن أحد » قال : « وهو أمر مجمع عليه منننا ، لا خلاف فيه » الثاني : ان ابن عباس رضي الله عنهما هو الذي روى حديث الصوم عن الميت . وقد روى عنه النسائي : اخبرنا محمد ابن عبد الأعلى ، حدثنا يزيد ابن زريع ، حدثنا أيوب بن موسى عن عطاء ابن أبي رباح عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : « لا يصلى أحد عن أحد » (ولا يصوم أحد عن أحد) أثبت : انه حديث اختلف في اسناده . هكذا قال صاحب الفهم في شرح مسلم . الرابع : انه معارض بنص القرآن ، كما تقدم من قوله تعالى : « وأن ليس للانسان الا ما سعى » الخامس : انه معارض بما رواه النسائي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ انه قال : « لا يصلى أحد عن أحد ، ولا يصوم أحد عن أحد ، ولكن يطعم منه مكان كل يوم مدا من حنطة » السادس : انه معارض بحديث محمد بن

عبد الرحمن بن أبي ليلى عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ :
 « من مات وعليه صوم رمضان ، يطعم عنه » السابع : أنه معارض بالقياس
 الجلي في الصلاة والاسلام والتوبة ، فان احدا لا يفعلها عن احد .

قال الشافعي فيها تكلم به على خبر ابن عباس : لم يسم ابن عباس ،
 ما كان نذر ام سعد . فاحتل أن يكون نذر حج أو عمرة أو صدقة ، فأمره
 يقضائه عنها . فأما من نذر صلاة أو صياما ثم مات ، فإنه يكفر عنه في
 الصوم ولا يصام عنه ولا يصلى عنه ولا يكفر عنه في الصلاة . ثم قال :
 فان قيل : أفروى عن رسول الله صلى الله وآله وسلم أنه أحد أن يصوم
 عن احد ؟ قيل : نعم . روى ابن عباس رضي الله عنهما ، عن النبي صلى الله
 عليه وآله وسلم . فان قيل : فلم لا تأخذ به ؟ قيل : حديث الزهري عن
 عبيد الله ، عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 نفرا ، ولم يسمه ، مع حفظ الزهري ، وطول مجالسة عبيد الله ، لابن
 عباس . فلما جاء غيره عن رجل عن ابن عباس بغير ما في حديث عبيد الله
 أشبه أن لا يكون محفوظا .

فان قيل : فتعرف الرجل الذي جاء بهذا الحديث فغلط عن ابن عباس .
 قيل : نعم . روى أصحاب ابن عباس عن ابن عباس أنه قال لابن الزبير :
 ان الزبير حل من متعة الحج . فروى هذا عن ابن عباس أنها متعة للنساء .
 وهذا غلط فاحش .

فهذا الجواب عن فعل الصوم . وأما فعل الحج ، فانما يصل منه
 ثواب الاتفاق . وأما أفعال الخاسك ، فهي كإنفعال الصلاة ، انما تقع (ل)
 فاعلمها « أ . هـ .

ونعلق على كلام الشافعي فنقول : ان النذر يلزم الوفاء به مثل
 النرض . ولو أن الانسان قد مات قبل الوفاء به . فإنه لا يؤديه أحد عنه
 بالنيابة . كما لا تؤدى الفروض بالنيابة . وقوله أنه يكفر عنه في الصوم
 ولا يصام عنه ولا يصلى عنه ولا يكفر عنه في الصلاة . هو قول يفرق به
 بين أركان الاسلام بدون دليل على التفرقة . والأحاديث مختلفة في هذا
 الباب ومتعارضة وفتاوى الصحابة الذين نسبت اليهم هذه الأحاديث
 مخالفة لها . فابن عباس المنسوب اليه حديث الصوم عن الميت ، هو
 نفسه قد نسب اليه أن لا يصوم أحد عن أحد ، وأفتى في صوم رمضان أن

لا يصوم أحد عن أحد ، وأفتى في النذر أن يصام عنه . وهذا قد حكاه ابن القيم وأعرض عنه . والمتشابه في نفسه قد غلط الراوي عن ابن عباس . ولأن هذه المسألة من المسائل الاعتقادية ، لا ينبغي أن يكون الاختلاف حولها بأحاديث . هذا شأنها من معارضة بعضها لبعض ، ومن معارضة بعضها للقرآن الكريم . بل ينبغي تقريرها بأدلة القرآن وحده وبالمسنة التي نوافقه . فان كل امرئ بما كسب رهين .



وقال ابن القيم : أين مسقر الأرواح ما بين الموت إلى يوم القيامة ؟ هل هي في السماء أم في الأرض ؟ وهل هي في الجنة أم لا ؟ وهل تودع في أجساد غير أجسادها ، التي كللت فيها ، فتضم وتعتب فيها أم تكون مجردة ؟ هذه مسألة عظيمة تكلم فيها الناس واختلفوا فيها . وهي لما نتلقى من السمع فقط .

وفكر الاختلاف على امر من عشرين رأياً . ومن فيه نفيه . انه قال : « وهي انما تتلقى من السمع فقط » فأين السمع وقد أوصل الاختلاف إلى ما أوصله ؟ وانه لو عقل المحكم ، ورد التشابه إليه لرد الاختلاف على صاحبه . والمحكم هو : « كل نفس ذائقة الموت » . وانما توفون أجوركم يوم القيامة . فمن زهزج عن النار وأهمل الجنة فقد غاز . هذا هو المحكم وهو يثبت فناء الروح وقت فناء الجسد . ويثبت ان الروح والجسد يحصلان معا على أجورهما يوم القيامة . وقد اثبت الله تعالى قدرته على خلق الجسد من لا شيء ، ورد الروح اليه في قوله تعالى : « انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له : كن . فيكون » وعلى المحكم هذا يكون لا وجود للأرواح في العالم من بعد الموت . لا وجود لها بأفنية الجنة على أبوابها ولا وجود لها على أفنية القبور ، ولا وجود لها بالجلبية ، أو بئثر زمزم ، أو ببرهوت وهو بئر بضمير موت — والجابية قرية من قرى دمشق في شمال حوران — وقد قال قوم : ان أرواح المؤمنين عند الله تعالى ولم يزدوا على ذلك . وعلق عليهم ابن القيم بقوله : انهم تادبوا مع لفظ القرآن حيث يقول الله عز وجل : « بل أحياء عند ربهم يرزقون » وتعلق نحن عليهم بانهم عوام . لأن العامي هو من لا يعرف المحكم والمتشابه . ولذلك يأخذ بظاهر النص ويسلم به حتى لا يقع في الغلط . والراسخون في العلم يمولون : هم أحياء بمعنى سيصبرون في الآخرة أحياء . وعبر بأحياء الآن دلالة على تحقق

الوقوف ، لأن المدة من الموت إلى القيامة قصيرة لا يحصى بها المرء .

وابن القيم تغل كلام القائلين بأن روح الميت تنفى بفناء الجسد ولا تظهر إلا على يوم القيامة مع الجسد هكذا : « وأما قول من قال : مستقرها المدم المحض . فهذا قول من قال : أنها عرض من أعراض البدن . وهذا قول ابن الباقلاني ومن تبعه . وكذلك قال أبو الهذيل العلاف : النفس عرض من الأمراض . ولم يصحبه بآته الحياة ، كما عينه ابن الباقلاني . ثم قال : هي عرض كسائر أعراض للجسم . وهؤلاء عندهم أن الجسم إذا مات ، عذبت روحه — كما تقدم — وسائر أعراضه المشروطة بالحياة . ومنهم من يقول : إن المعرض لا يبقى زمانين ، كما يقوله أكثر الأشعرية . ومن قولهم : إن روح الإنسان الآن هي غير روحه قبل . وهو لا ينفك يحدث له روح . ثم تغير . ثم روح ، ثم تغير . هكذا أبدا ... الخ »

وقد نقد المتصوف شيخنا ابن القيم رحمه الله — ونعما فعل — ولكنه فى كلامه عن روح الميت ، قد قل كلاما يفيد المتصوفة فى رد النقد ، فى كتابه الروح يقول : « وقد دل على التقاء أرواح الأحياء والأموات : أن الحى يرى الميت فى منامه فيستخبره ويخبره الميت بما لا يعلم الحى ، فيصادف خبره كما أخبر فى الماضى والمستقبل . وربما أخبره بمثل دفنه الميت فى مكان لم يعلم به سواه ، وربما أخبره بدين عليه ، وذكر له شواهد وأدلة . وأبلغ من هذا : أنه يخبر بما عمله من عمل لم يطلع عليه أحد من العالمين . وأبلغ من هذا : أنه يخبره : أنك تأتىنا إلى رقت كذا وكذا ، نيكون كما أخبر ، وربما أخبره عن أمور يقطع الحى أنه لم يكن يعرفها غيره . أ. هـ .

واستدل ابن القيم بقصص منامية . منها : « ولما ماتت « رابعة » رأتها امرأة من أصحابها وعليها حلة من استبرق وخمار من سندس . وكانت كمنت فى جبة وخمار من صوف . فقالت لها : ما فعلت الجبة التى كنتك فيها وخمار الصوف ؟ قالت : والله أنه نزع عني وأبدلت به هذا الذى ترين على وطويت أكفاني وختم عليها ورفعت فى عليين ، ليكمل لى ثوابها يوم القيامة . قالت : فقلت لها : لهذا كنت تعملين أيام الدنيا ؟ فقالت : وما هذا

عندما رأيت من كرامة الله لأوليائه ؟ فقلت لها : فما فعلت : « عبدة بنت أبي كلاب » ؟ فقلت : هيهات . هيهات . سبقتنا — والله — إلى الدرجات العلى . قالت : قلت : وبم وقد كتبت عند الناس أعبد منها ؟ فقلت : انها لم تكن تبالي على أى حال أصبحت من الدنيا أو أمست . فقلت : فما فعل « أبو مالك » ؟ — تعنى ضيفها — فقلت : يزور الله ببارك وتعالى متى شاء ... الخ »

هذا كلام ابن القيم بنصه . وهو كلام المتصوفة أنفسهم . وقد أثبت به أن للأموات صلوات بالأحياء . فلو أن متصونا قال له : أثنى صاحب هذه القبة فى المنام وطلب منى أن أصلى ركعتين عند رأسه وأن أدعوه له . أو قال له فى المنام : زرنى ومعك كبش وانحره لنزار قبرى . أو قال له : أنا زرت الله كثيرا ولو أردت أن أتوسط لك عنده لفعلت . فبهذا يرد ابن القيم على الصوفى قائل هذا ؟ وقد أثبت ابن القيم فى أول كتابه الروح : أن كلام الأموات فى الرؤى . لا يرد . وأن الميت إذا أتى فى المنام الإنسان وقال له : ابنى أوصى لفلان ، وأصبح هذا الإنسان وأخبر أهل الميت بالوصية هذه ، فإنه يجب عليهم أمضاؤها . ويقول ابن القيم بعد ذكر روايات منامية فى هذا الشأن : « وهذا محض الفقه » وأنه لخطئ فى ما ذهب إليه . وهو قد ذهب إلى تسديق رابعة العدوية الصوفية الشهيرة فى قولها — وهو قول منام — أن أبا مالك كان يزور الله تبارك وتعالى متى شاء . وذهب إلى أن كلام الميت فى الحلم ككلامه فى اليقظة . ولا أدري أين كان عقله وهو يكتب هذا ؟ فلو أن حاكما رأى فى منامه أن رجلا وامرأة — لم يهوتا بعد — يزنيان ، فهل إذا قام من نومه يقيم عليهما الحد ؟ وهل إذا رأى انسان نفسه مع امرأة يضاجعها . فهل يصبح ويقول للحاكم : طهرنى من الزنا ؟ ولو رأى أسدا قد أتاها فى الحلم ، فهل هذا الأسد هو نفسه الذى يعيش فى الغابات ؟ انها صور تتراءى فقط .

ان الذى يقضى على المذهب الصوفى قضاء مبرما ، ويهد أركانه من الأساس : هو اثبات انقطاع الأرواح عن الاجساد من بعد الموت — سواء كانت أرواح أنبياء أو كانت أرواح أولياء — واثبات انها لا تتلانى ولا تتزاور ولا تتعارف ولا صلة لها بالأحياء ، ولا تعرف شيئا مما يجرى فى الدنيا . واثبات انها ليست بجسم منفصل عن الجسد وروحه . سواء كان جسدا

ماتيا او روحانيا . واثبات أن الميت لا يفتنح باى عمل من اعمال الأحياء التى يريدون اضافتها الى صحيفة الميت ، إلا عملا عمله فى حياته وما يزال له اثر من بعد . كولد تسبب أبوه فى صلاحه . وما يزال الولد حيا . او علم عليه وما يزال اثره باقيا منيدا او مسجد بناء وما يزال الناس يفتنمون به فى اقامة الصلاة وغيرها .

وقد ذكر ابن القيم حكايات لا يقدر أحبابه أن يلتبسوا له عزوا فيها . ومنها فى « الروح » « وقال عاصم الجزرى : رأيت فى النوم كائى لقبت بشر ابن الحارث . فقلت له : من أين يا أبا نصر ؟ قال : من عليين . قلت : فما فعل أحمد بن حنبل ؟ قال : تركته الساعة مع عبد الوهاب الوراق بين يدى الله عز وجل ياكلان ويشربان . قلت له : وأنت ؟ قال : علم قلة رغبتى فى الطعام فأباحنى النظر اليه » ١ . هـ

والذين قالوا بأن الروح جسم مخالف بالماهية والحقيقة لهذا الجسم المحسوس وروحه . هؤلاء استدلوا على رأيهم بآيات قرآنية وأحاديث آحاد وحكايات خرافية وحكايات منامية . منها قول ابن القيم فى كتابه : « الروح » كان سماك بن حرب قد ذهب بصره ، فرأى ابراهيم الخليل فى المنام ، فمسح على عينيه ، وقال : اذهب الى الفرات ، فتنفّس فيه ثلاثا . ففعل . فأبصر « ١ . هـ أما الحكايات ففترك الحديث فى ردها ونقدها . لأن الحكايات ليست بحجة معتبرة لا عند الموافق ولا عند المخالف . وأما الأحاديث . فقد خرجت من الأدلة ، لكونها آحاد .

وأما الأدلة القرآنية . فاننا نذكرها ، ونبين خطأ المستدل بها . استدل ابن القيم فى روحه بما يلى :

الحديث الأول : « الله يتوفى الأنفس حين موتها . والتى لم تمت فى منامها . فيمسك التى قضى عليها الموت ، ويرسل الأخرى الى أجل مسمى » فانه أخبر بتوفيقها وامساكها وارسالها .

الرد عليه : هو أخبر . ولكن لم يخبر بانها فى حالة التوفى والامساك والارسال تكون منفصلة عن الجسد . ومعنى التوفى . اما يكون بمعنى معرفها

حقها من الأجر ، وأما أن يكون بمعنى الموت ، ولأنه قال حين موتها . أى ماير بين الوفاة والموت ، يكون المعنى المراد : ائنى معرفتها حقها من الأجر ، وفى يوم القيامة تنالها ، وعبر بالوفاة فى الدنيا ، مع أن القوفية فى القيامة لنحقق وعد الله ووعدته . والتي لم تمت فى منامها يكتب فى صحيفة ما لها وما عليها . ثم انه يمسك التى قضى عليها الموت عن الدنيا بايداع الحسد فى القبر وبإفناء خصائصه المستعدة لقبول الهراء الذى يكون الروح . ويترك النفس الأخرى التى لم يقض عليها الموت الى أجلها المحتوم . وقد جاء التوفى بمعنى الموت ، وبمعنى اعطاء الأجر . فى أكثر من آية فى القرآن . وسياق الكلام هو الذى يحدد المراد من التوفى . ومن ذلك : « وإبراهيم الذى وفى » — « من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها ، نوف إليهم أعمالهم فيها » — « فيؤفهم أجورهم » — « وليؤفهم أعمالهم » — « وما تنفقوا من خير يوف إليكم » — « ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم » ... الخ .

وأيا ما كان المعنى . فان آية « الله يتوفى الأنفس حين موتها » لا تثبت انفصال الروح عن الجسد لأنه جاءت فى القرآن آيات تدل على أن النفس هى مجموع الروح والجسد . منها : « ووفيت كل نفس ما كسبت » — « ووفيت كل نفس ما عملت » — « يوم تأتى كل نفس تجادل عن نفسها » ، وتوفى كل نفس ما عملت » — « واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا » — « لا تكلف نفس الا وسعها » — « يوم تجد كل نفس ما عملت من خير حضرا » — « أن نقول نفس : يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله » — « وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد » — « واذا قتلتم نفسا فادارأتم فيها » — « انه من قتل نفسا بغير نفس » — « أقتلت نفسا زكية بغير نفس » — « كما قتلتم نفسا بالأمس » — « ائنى قتلتم منهم نفسا »

فأنت ترى مما تقدم : أن النفس المقتولة هى الجسد والروح . والنفس التى ستجد عملها هى الجسد والروح . والنفس التى تكلف هى الجسد والروح . والنفس التى ستجد عملها هى الجسد والروح . والنفس التى تكلف هى الجسد والروح . والنفس التى ستأتى معها سائق وشهيد هى الجسد والروح . فإذا قال الله انه يتوفى الأنفس لا يقصد نفسا غير الجسد وروحه . بل يقصد الجسد والروح معا ، لأنها معا ، مثلها مثل المتعد والأعصى للذان تعاوننا معا على افساد ثمر البستان .

الدليل الثالث : « ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت . والملائكة

باسطوا أيديهم . أخرجوا أنفسهم . اليوم تجزون عذاب الهون » الى قوله تعالى : « ولقد جئتمونا مرادى كما خلقناكم أول مرة » وفيها أربعة

أدلة : ١ — بسط الملائكة أيديهم لقتولها ٢٠ — ومنها بالاعراج والخروج

٣ — الاخبار عن عذابها في ذلك اليوم ٤ — الاخبار عن مجيئها الى ربها .

الرد عليه : ان قوله « أخرجوا أنفسهم » نص متشابه يحتمل معنيين .

أولها : اعراج الجسد والروح معا من هذه المشقة . ومثل ذلك ما لوقع

انسان في بحر وأدركه الغرق ، وصاح عليه انسان وقال له : اخرج نفسك

من الماء . وثانيها : اعراج الروح وحدها من الجسد . وعلى المعنى الأول

يكون بسط اليد كناية عن استعدادهم لتوفية أجره وختم صحيفة أعماله .

وعلى المعنى الثاني يكون بسط اليد لأخذ الروح . والمعنى الأول هو المراد

لقوله فيما بعد : « ولقد جئتمونا » والمجيء للروح وللجسد معا في الآخرة

لا كما فهم « ابن القيم » من أن المجيء للروح وحدها . لأنه جاء بمسند

المجيء : « وترككم ما خولناكم وراء ظهوركم . وما نرى معكم شفعاءكم . الذين

زعمتم : أنهم فيكم شركاء » والمخاطب بترك الأشياء ، وراء الظهور ، وتخليهم

عن الشفعاء هو الجسد والروح . لأن الروح لا ظهر لها .

الدليل الثالث : قوله تعالى : « وهو الذي يتوفاكم بالليل . ويعلم

ما جرحتم بالنهار . ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى » ثم اليه مرجعكم

ثم ينبئكم بما كنتم تعملون وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة ،

حتى اذا جاء أحداكم الموت ، توفته رسلنا وهم لا يفرطون . ثم ردوا الى

الله مولاهم الحق » فقد أخبر بتوفى الأنفس بالليل ، ويبعثها الى أجسادها

بالنهار ، ويتوفى الملائكة له عند الموت .

الرد عليه : ليس في الآيات ذكر للنفس . ولكنه فهم أن المراد منها

النفس من شبهها بآية « الله يتوفى الأنفس حين موتها » والذي قلناه فيها

بصح أن يقال في هذه الآيات . مع أن هذه الآيات لا تخاطب النفس فقط ،

بل تخاطب الانسان بجسده وروحه . فمرجع الانسان الى الله لينبئه بأعماله

هو للجسد وللروح . ورد الناس الى الله مولاهم الحق ، ليس بأرواحهم

فقط . وليس بروح زائدة .

الدليل الرابع : قوله تعالى : « يا أيها النفس المطمئنة . ارجعي الى ربك راضية مرضية . فادخلي في عبادي وادخلي جنتي » فقد وصفها بالرجوع والدخول والرضا . واختلف السلف هل يقال لها ذلك عند الموت أو عند البعث أو في الموضعين ؟ على ثلاثة أقوال .

الرد عليه : النفس المطمئنة هي الانسان المطمئن بما قدره الله تعالى وما اجراه عليه في الدنيا ، أي المستسلم لأمره ، المطمئن بعقله ورحمته . وليست النفس هي الروح وحدها ، حالة كونها منفصلة عن الجسد . ألا ترى أن قوله تعالى : « فسلموا على أنفسكم » لا يدل على سلام على النفس وحدها وهي منفصلة عن الجسد . فكذاك النفس المطمئنة . ثم اختلف السلف — كما نقل ابن القيم — دليل على أن النفس هي الجسد والروح معا . فانه اذا قيل لها عند الموت . كان القول لها وللجسد ، لأنها لم تنفصل بعد عن الجسد ، واذا قيل لها عند البعث . فقد حيى الجسد وحلت فيه الروح . ولو أن « ابن القيم » أصر على قوله بأن النفس المطمئنة هي المفصلة عن الجسد . لكان دخولها في الجنة في يوم القيامة حالة كونها منفصلة عن الجسد — فيكون النعيم للروح وليس للجسد — وهذا لم يقل به الا الفلاسفة المرححون بالبعث الروحاني فقط .

أي أن الله تعالى قال للنفس المطمئنة « ادخلي جنتي » فهل تدخل النفس وحدها أم تدخل النفس والجسد ؟ . اذن النفس المطمئنة هي الروح والجسد . والاطمئنان صفة لها .

الدليل الخامس : قوله تعالى : « ان الذين كذبوا بآياتنا ، واستكثروا منها لا تفتح لهم أبواب السماء » يقول ابن القيم : وهذا دليل على أن ارواح المؤمنين تفتح لهم أبواب السماء . وهذا التفتيح هو تفتيحها لأرواحهم عند الموت .

الرد عليه : ان التعبير بقوله « لا تفتح لهم أبواب السماء » هو كناية عن بعدهم عن رحمة الله . كما يقال : افتح لي أبواب رحمتك وافتح لي أبواب الخير . وليس التعبير هذا نصا في ارواح مفارقة لأجسادها .

هذه هي الأدلة القرآنية عند « ابن قيم الجوزية » . والرد عليها .

أما آية الشهداء وانهم أحياء عند ربهم يزرقون فان العندية ليست للقرب المكنى ، لاستحالة ، وانما المعنى : سميرون في الآخرة أحياء .

الثانى : ان القوى الحساسة اذا ادركت شيئا ، عجزت فى تلك الحالة عن ادراك شىء آخر . والقوة الناطقة اذا ادركت شيئا ، صارت عند ذلك أقوى على ادراك سائر الأشياء .

الثالث : ان القوى الحساسة يمرض لها الأغلاط الكثيرة بسبب اختلاف أمزجة الآلات الجسمية . والقوة العقلية لما لم تكن جسمية ، لم تمرض لها الأغلاط بهذا السبب ، فبان بهذا : ان ادراك النفس الناطقة أشرف من مدركات القوى الحسية . وأما ان مدركات النفس الناطقة أشرف من مدركات القوى الحسية : فلأن مدركات النفس الناطقة هى ذات واجب الوجود وصفات جلاله وإكرامه ، وكيفية تأثيره فى تكوين العالم الروحى والعالم الجسمى . ومن مدركات النفس الناطقة : الملائكة المقربون (على) اختلاف (١٤) درجاتهم ومراتبهم . وأما مدركات القوى الحساسة : فهى الكيفيات المحسوسة القائمة بهذه الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية . ومعلوم أنه لا نسبة فى الشرف بين هاتين الدرجتين .

وإذا عرفت هذا فنقول : لما ثبت أن اللذة عبارة عن ادراك الملائم ، وجب القطع بأنه كلما كان الادراك أكمل وكان المدرك أشرف ، تكون اللذة أقوى وأعلى . ولما ثبت أن ادراك النفس الناطقة يحضره جلال الله أقوى الادراكات ، وثبت أن الحق سبحانه أشرف الموجودات ، لزم أن يقال : اللذة المحاصلة بادراك جلال الله ، تكون أقوى اللذات وأعلاها (١٥)



وعبر بالآن دلالة على تحقق المتوقع من جهة ، ولأن المدة من الموت الى البعث قليلة من جهة أخرى .
وهى آية متشابهة . ومحكمها هو : « كل نفس ذائقة الموت وانما توفون أجوركم يوم القيامة » فقد أثبت التوفية فى القيامة ومنعها فى القبر للشهيد وغيره .

(١٥) وأعلاها : ص

(١٤) واختلاف : ص

قال الشيخ : « وإذا لم تلتذ النفسا بذلك لو التفت لذة يسيرة ، فذلك للشواغل البدنية التي هي كالأمرض ولبعد المناسبة لفرق النفس في الطبيعة ، مثل المرضى الذين لا يلتذون بالحلو ، ويتأذون . فإذا زال العائق ثبت اللذة بالحلو ، وظهر التالم بالمر . وهذا أيضا كالخدر الذي لا يحس بالمر ولا لذة ، وكالذي به « بوليموس » فانه جائع ولا يحس بالمر الجوع ، فإذا زال العائق اشتد به احساسه »

النفسي : لسائل أن يأسل فيقول : ان كانت معرفة الله تعالى تقتضى هذه اللذة العظيمة ، فنحن في هذه الحياة الجسمية نعرفه معرفة بقدر الطاقة البشرية ، فلم لا تحصل هذه اللذة ؟ وأجاب عنه : بأن مقتضى اللذة قائم الا أن اللذة لم تحصل (١٦) لأن اشتغال النفس عائق عن حصول هذا الأثر ، والمقتضى قد يتخلف الأثر عنه ، لأجل قيام المانع . ثم ضرب لهذا امثلة :

اولها : المريض الذي يتأذى بذوق الحلو ، فادراك الحلاوة موحب للذة ، الا أنه لم يحصل اللذة ههنا ، لأن الخلط الحاصل الموجب اخلك المرض عائق عن حصول هذا الأثر .

وثانيها : ان العضو الخدر اذا احترق بالنار ، فانه لا يحس بالألم ، مع أن مقتضى اللالام قائم ، الا أنه لم يحصل الاحساس . فإذا زال هذا العائق حصل الاحساس الشديد .

وثالثها : المرض المسمى « بوليموس » وهو الانسان الذى يخل مزاج معدته ، فلا يحس بالجوع البتة . فان مقتضى ألأم الجوع قائم . وهو تحلل الأجزاء البدنية ، الا أن سوء مزاج فم المعدة يمنع من حصول هذا الاحساس ، فإذا زال هذا العائق حصل الاحساس . فكذا هنا .

(١٦) هي تحصل عقب الصلاة بالذات وعقب كل فعل حسن خالمر من الرياء .

ولقائل ان يقول : السؤالات على هذه الحجة كثيرة ، لكنناها في كتاب « الملخص » ونكتفى هنا بالقليل منه . فنقول :

انقولون : ان هذا الادراك عين هذه اللذة ، او تقولون : هذا الادراك يوجب هذه اللذة ؟ والأول باطل ، لأن الادراك حاصل قبل الموت واللذة غير حاصلة قبل الموت ، فوجب أن لا يكون الادراك هو عين اللذة . والقدر الذى ذكرتموه — وهو قيام المانع — هو فى هذا المقام باطل ، لأنه يجوز أن يكون المقتضى قائما ، الا ان المانع يمنع من ايجاب هذا الأثر . وهذا معتول . وأما أن يقال : ان الشيء يكون حاصلا ، ثم ان المانع يمنع من حصوله حال كونه حاصلا . فهذا لا يقوله عاقل . فثبت : أن هذا القدر انما يتم اذا عرفت أن هذا الادراك ليس عين اللذة ، بل هو أمر يوجب اللذة .

الا أنا نقول : على هذا التقدير يسقط هذا الدليل . وبيانه من وجهين :

الأول : ان القوى المدركة مختلفة بالماهيات والادراكات ايضا مختلفة بالماهيات . والأشياء المختلفة بالماهية لا يجب استواؤها فى الأحكام ، فلا يلزم من كون الادراكات الحسية موجهة للذة ، كون الادراكات العقلية موجهة للذة .

الثانى : هب أن الادراكات العقلية موجهة للذة ، نكن كون المقتضى موجبا لأثره ، يكون موقوفا على شرط . فلم لا يجوز أن يقل : كون الادراكات العقلية موجهة للذة ، وتوقف على حصول الآلات البدنية . وعند فقدان هذه الآلات يبطل الشرط ، فلا جرم لم يحصل الشرط ؟

والأقرب عندى فى تقرير هذا الباب : أن يقال : الاستقراء دل على أن الكمال محبوب لذاته . وإذا كان كذلك لزم أن يقال : ان الشيء كل ما كان أشد كما لا كان أولى بالمحبوبة . واكمل الأشياء هو الحق — سبحانه — فكان هو أولى بالمحبوبة . وادراك المحبوت من حيث هو محبوب ، يوجب

اللذة . ولما كان ادراك النفس الناطقة للحق — سبحانه وتعالى — اكمل من ادراك القوى الجسمية لمدرجاتها ، وكان الحق سبحانه اكمل الموجودات ، وجب أن تكون اللذة الحاصلة من ادراكه اكمل من سائر اللذات .

والسؤالات اللذان ذكرناهما — وإن كان يتخيل بقاؤها على هذه الطريقة — يمكن (١٧) الجواب عنهما بوجوده لا يمكن ذكرها في تلك الطريقة .

المسألة الثالثة

في

اثبات الشقاوة الروحانية

قال الشيخ : « وكذلك فقد النفس الناطقة للاحظة كماله من مؤلمات جوهرها ، لأن فقد كل قوة فعلها الخاص من مؤلماتها ، إذا كانت تحرك الفقد »

التفسير : لما بين فيما سبق أن معرفة الحق سبحانه توجب اللذة العنصرية قال في هذا الموضع : أن فقد كل قوة فعلها الخاص بها من مؤلماتها . وهذا إعادة المطلوب بعبارة أخرى فيكون الاستدلال على اثبات المطلوب اثباتا لنفسه . وأنه باطل .

وأما قوله : إذا كانت تحرك الفقد فاعلم : إن هذا كالاقرار بأن فقدان معرفة الله تعالى لا يوجب الألم مطلتا ، بل إنما يوجب الألم إذا حصل العلم بحصول ذلك الفقدان . وتقريره : أن المعرفة كمال النفس الناطقة فإذا حصل فقدانها وحصل العلم بفقدانها ، فقد حصل العلم بفقدان الكمال ، وقد حصل ألم الروح . والدليل عليه : أن الاستقراء الظاهر يقتضى ما يمكن أن يقال في تقريره هذا الموضع .
الباطلة : هي الثالثة .

ولفائل أن يقول : انكم تسلمون أن النفس الخالية عن العقائد الحقّة والباطلة غير متألّة . وانما الذى تدعونه (هو) أن النفس الموصوفة بالعقائد

فقول : هذه النفس بعد المفارقة اما أن تعلم كونها مخطئة فى تلك العقائد أو لا تعلم . فان علمت كونها مخطئة فى تلك العقائد لم تبقى تلك العقائد ، لأنه متى حصل الشعور بكون هذا الاعتقاد خطأ باطلا ، لم يبقى ذلك الاعتقاد . واما أن لم تعلم كونها مخطئة فى تلك العقائد الحقّة ، لم يحصل لها شعور بكونها ناقدة للعقائد الحقّة ، فوجب أن لا يحصل لها نالـم بسبب فقدان العقائد الحقّة .

قال الشيخ : « لكن البدن هو الشاغل عن الإحساس بالـم هذا الفقدان ، أو نالـم وجود مضاد للحق . مثل ما نجد من الألم يلوى صاد الحق . فإذا زال البدن اشغبت لذّة الواجب وعظم الـم الفاقد اشتدادا لا يقاس الى حال الاتخاذ بالحلو أو بالمر »

التفسير : السؤال الذى ذكره فى اللذة العقلية ، اعاده فى الألم العقلى . وهو أنه ان كان فقد معرفة الله تعالى أو حصول العقائد الباطلة ، لوجب هذا الألم الشديد . فلم لا يجد صاحب العقائد الباطلة هذا الألم ؟ وأجاب عنه أيضا بذلك الجواب . وهو : أن مقتضى للـم قائـم الا أنه لم يحصل الألم ، لأن اشتغال النفس بتدبير البدن عاق عن الإحساس بذلك . وتقريره : عين ما تقدم فى ذلك الموضع .

المسألة الرابعة (١)

فى

ضبط المعرفة التى بها تكمل السعادة الانسانية

وهى آخر الكتاب .

قال الشيخ : « هى الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الضوائس »

(١) السابعة : ص

ووقف النظر على جلال الحق الأول ، ومطالعة مطالعة عقلية . والاطلاع على أن الكل من قبله ليكون صورة الكل بتصور النفس الناطقة بلحظها . وهي مشاهدة ذات الأحد الحق من غير فطور ولا انقطاع مشاهدة عقلية . والحق ولي تسهيل سبيلنا إليها . انه سميع مجيب »

التفسير : الانسان يشارك النبات والحيوان بالكله وشريه ودفاعه ، ويشارك سائر الحيوانات بشهوته وغضبه وحبه للاستعلاء . ويمتاز عنهما بإسرها في كونه عارفاً بحقائق الأشياء محيطاً بها مطلعاً عليها . وبدائه انعتول السليمة شاهدة بأن الانسان أشرف من الجادات والنباتات وسائر الحيوانات . فإذا كان هو أشرف من غيره بكونه انساناً وهو أنه إنما كان انساناً بهذه المعرفة ، وجب أن يكون هذا العرفان أشرف ، مما عداه . وإذا ثبت هذا فنقول : أما معرفة هذه الجسمانيات على سبيل الجزئي فخسيسة . لأن أحوال هذه الجسمانيات زائلة ، ومتى كانت زائلة كان العلم بها زائلاً . والكمال الذي يكون على شرف الزوال خسيس . وإيضاً : شرف العلم بشرف المعلوم . وكلما كان المعلوم أشرف كان العلم به أشرف . والحق سبحانه أشرف المعلومات ، فتكون معرفته أشرف المعارف . إلا أن هذه المعارف الإلهية إنما تقوى عند خلو النفس الناطقة عن الالتفات إلى ما سواها . فإما إذا التفتت إلى ما سواها ضعفت تلك المعارف الإلهية في الجلال والاشراق واللمعان . وهذه الأحوال لا سبيل إلى الوصول إليها إلا بالتجربة والامتحان . وإذا عرفت ذلك ثبت : أن أول مراتب السعادة الإنسانية (هو) الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخصائص .

وأما آخر مراتب هذه السعادة وغايتها : فهو وقت النظر إلى جلال الحق الأول ومطالعة مطالعة عقلية ، مبرأة عن امتزاج أحكام الوهم والخبال . والمراد من توليهم : وقف النظر على جلال الحق الأول : أنه ثبت أن عقول الخلق قاصرة عن معرفة كنه حقيقة الحق سبحانه ، بل لا معلوم عندهم من الحق سبحانه إلا السلوب والأضافات . أما السلوب فإليها الإشارة بقوله فالجلال . وأما الإضافات فإليها الإشارة بقوله : والاطلاع .

على أن الكل من قبله . وعند هذا تصير النفس سعيدة كاملة قلبية
الجوهر ، نورانية العنصر ، بسبب عرفانها للجلال والاكرام .

ونعم ما فعل هنا ، حيث قدم معرفة الجلال على معرفة الاكرام ،
ليكون ذلك مطابقا للمشار اليه فى الكتاب الكريم . حسب قال : « يتشارك
اسم ربك ذى الجلال والاكرام (١٨) »

ثم انه لما (أراد أن) يبين انه العلم الذى يوجب السعادة قال : وليكون
صورة الكل متصورة فى النفس الناطقة ، يلحظها . وهى مشاهدة لذات
الاحد الحق من غير فتور . والانتقطاع مشاهدة عظيمة .

وهذه كلمات شريفة ومعانيها ظاهرة . ولما ذكر ذلك ختم الكلام
بقوله : والحجة ، ولئى لتسهيل سبيلنا اليها . انه سميع مجيب .

يقال الشارح : (ويجب) أن نختم الكتاب بدعاء ماثور عن بعض
الصالحين (وهو) ذى النون المصرى — رضى الله عنه — (وهو) : « الهى
سرى لك مكشوف . وإنا اليك ملهوف . اذا اوحشنى الذنب ، آتسنى
ذكرك . علما بأن أزمة الأمور بيدك ، وأن مصدرها عن قضائك وقدرك . الهى
من اولى بالتقصير منى . وقد جعلتنى بالذل ضعيفا . ومن اولى بالعفو
منك . وعلمك فى سابق امرك فى محيط اطاعتك باذنك . والمنة لك على .
وعصيتك بعلمك . والحجة لك على . فاسالك بوجود رحمتك ، وانتقطاع
حجتى . وبفقرى اليك وغنائك عنى : أن تغفر لى خطيئتى يوم الدين ، وأن
لا تجعلنى من الهالكين ، يا اكرم الاكرمين ، ويا ارحم الراحمين »

تم الكتاب . والحمد لله رب العالمين ، والسلام على الملائكة الكرام
المقرئين ، حمدا دائما الى دهر الداهرين .

نجز من تطبيقه العبد الفقير الى الله تعالى « يوسف بن ابراهيم بن
أبى الكرم » التكريتى بمرطلى . من بلد « الموصل » فى شهر صفر من سنة
خمسة وسبعين وتسعمائة للهجرة ، لنفسه ، حامداً الله تعالى على سيوغ
نعمائه ، وجزيل عطائه .

وكان الفراغ من تحقيقه فى يوم السبت السابع عشر من مايو سنة
ألف وتسعمائة وثمانين . الموافق الثانى من رجب سنة ألف وأربعمائة من
من الهجرة . فى مدينة الرياض .

صلى الله عليه وسلم
محمد جوادى زى أحمد على السقا
بمكة المكرمة الشريف السقاوى

فهرس

فهرس الجزء الثالث من كتاب

« شرح عيون الحكمة »

الصفحة

الموضوع

٢

الفصل الأول

فى

اوصاف الوجود

١٩

الفصل الثانى

فى

احكام المهيولى والصورة

٣٥

الفصل الثالث

فى

اثبات القوى

١٧٢

٤٥

الفصل الرابع

في

احكام العمل والمطلوبات

٥٢

الفصل الخامس

في

الوجوب

وبيان انقسامه الى الجوهر والمرضى

٨٧

الفصل السادس

في

مباحث الممكن والواجب

٩٧

الفصل السابع

في

الكلى والجزئى

الفصل الثامن

في

الآلهيات

١٠٧

الفصل التاسع

في

تقرير المعاد

١٢٢
